Eleusis

Karl Kerényi

Ediciones Siruela

El Árbol del Paraíso

Karl Kerényi

Eleusis

Imagen arquetípica de la madre y la hija

Traducción de
María Tabuyo y Agustín López

Ediciones Siruela

PREMIO NACIONAL A LA MEJOR
LABOR EDITORIAL CULTURAL 2003

Título original: *Eleusis. Archetypal Image of Mother and Daughter/ Die Mysterien von Eleusis*
Colección dirigida por Jacobo Stuart
Diseño gráfico: G. Gauger & J. Siruela
© The Estate of Karl Kerényi, 2004
© De la traducción, María Tabuyo y Agustín López
© Ediciones Siruela, S. A., 2004
Plaza de Manuel Becerra, 15. «El Pabellón»
28028 Madrid. Tels.: 91 355 57 20 / 91 355 22 02
Fax: 91 355 22 01
siruela@siruela.com www.siruela.com
Printed and made in Spain

Índice

Prefacio 9
Introducción 13
Agradecimientos 27

Eleusis

Primera parte: Reconstrucción
I. **Marco geográfico y cronológico** 35
El Camino Sagrado 35
Los misterios en la época de Jerjes (480 a. C.)
y de Valentiniano (364 d. C.) 37
Testimonios de la beatitud de los iniciados 41
El fin de los misterios 44
La cuestión de los orígenes 45

II. **El marco mitológico** 53
Ningún drama se representaba en Eleusis 53
Las dos diosas 54
Los mitos relativos a Deméter 56
Rapto y pesar 59
El viaje de Deméter al Hades 65

III. **Los misterios menores y los preparativos**
para los misterios mayores 69
Myesis y *epopteia* 69
¿Qué sucedía junto al Iliso? 71
La purificación de Heracles 74

El coste de la iniciación 81
La procesión a Eleusis 82

IV. El secreto de Eleusis 89
Fuera de las puertas del santuario 89
A través de las puertas y el patio 94
En el umbral del Telesterion 103
En el Telesterion 106
La versión eleusina de la *visio beatifica* 114

Segunda parte
V. Ensayo hermenéutico sobre los misterios 123
Observaciones introductorias 123
La singularidad de los misterios eleusinos 128
La relación de los misterios con el grano 135
Granada y vid 144
Dualidad 156
Eubuleo 177

Apéndices
Apéndice I: Preparación y efecto del *kykeon* 185
Apéndice II: Acerca de las vasijas llevadas sobre la cabeza en la procesión 189

Abreviaturas 195
Notas 197
Bibliografía citada 221
Lista de ilustraciones 237
Índice analítico 241

Prefacio

Este libro es distinto de los que he publicado anteriormente sobre el mismo tema. Aparecido en una colección de libros de bolsillo, el volumen holandés *Eleusis: de heiligste mysteriën van Griekenland* era necesariamente limitado en su extensión. Consideraciones semejantes me llevaron a limitar la amplitud del volumen alemán *Die Mysterien von Eleusis*. Aun así, éste era algo más que un intento de reconstrucción; desgraciadamente, estaba ya en imprenta cuando apareció el libro *Eleusis and the Eleusinian Mysteries* de G. E. Mylonas. Esta publicación, que hizo posible por vez primera un examen completo de los resultados de las excavaciones y un análisis de su significado por parte de los arqueólogos, exigía una ampliación de mi libro. Hay otra diferencia, derivada de mi convicción de que los dioses eleusinos deben incluirse entre las «imágenes arquetípicas». Este punto de vista no se subrayaba en el volumen holandés ni en el alemán, aunque está expresado en mi ensayo anterior sobre la Doncella Divina. Se desarrolla en esta obra, que se ocupa del problema de los misterios más plenamente, desde el punto de vista no sólo de la existencia griega –éste era el tema central de la versión alemana–, sino también de la *naturaleza humana*.

Es la *naturaleza humana*, el ser humano como un todo, en su realidad concreta, lo que es promovido, en ocasiones por medios exteriores, para lograr una luz interior. Ese medio era, en Eleusis, el ayuno. Además del hambre, existía otra condición ineludible para la realización de los misterios, que puede ser designada como la preparación farmacéutica: la bebida del *kykeon*. Mi estudio se prolonga ahora en esa dirección que no fue considerada en las versiones anteriores. He llegado a un grado de certeza en este nuevo campo a partir de la correspondencia con Albert Hofmann, farmacólogo de Basilea, al que quiero agradecer su ayuda en este estudio todavía incompleto.

Desde el principio de esta obra he pretendido dar cuenta exacta de los resultados de la investigación arqueológica realizada en el lugar de la *epop-*

teia: el Telesterion. Esta investigación ha alcanzado un alto grado de precisión gracias al trabajo de John Travlos. En mayo de 1964 tuve el privilegio de visitar Eleusis con Travlos, que prosigue todavía sus excavaciones[1], de las que se puede esperar que salga una nueva reconstrucción del Telesterion. La hipótesis de que una pequeña elevación en el terreno rocoso del Telesterion fuera considerada como un *onfalos* y formara el centro del culto nos parecía errónea. Mientras estuve en el lugar, tuve ocasión de reflexionar también sobre otra cuestión. Me refiero al edificio que tenía forma de templo y cuyo tímpano estaba probablemente decorado con una representación del rapto de Perséfone, rodeada de figuras que nos son conocidas por el tímpano oeste del Partenón. En paralelo al lado norte del Telesterion, estaba situado –fuera de la entrada del Telesterion– en el lugar en el que varios arqueólogos pensaron anteriormente que había estado el templo de Deméter. Travlos ha elaborado una reconstrucción teórica de este edificio. Lo considera no sólo un templo, sino una casa del tesoro *(thesauros)*, donde se guardaban las ofrendas más valiosas de los atenienses[2].

La respuesta a esta cuestión no tiene especial importancia para la reconstrucción de la ceremonia de los misterios. Considero posible que este edificio fuera el sagrario, donde, aparte de los hierofantes, sólo el emperador Marco Aurelio fue autorizado a entrar, y de ello hablaremos en este libro. Esto ofrecería una tercera posibilidad, además de las otras dos analizadas más adelante (págs. 127 s.), de identificar el Mégaron, que los eleusinos pueden haber designado también como un *thesauros*. Afortunadamente esas incertidumbres, que no se pueden obviar por completo, no tienen nada que ver con lo que es esencial desde nuestro punto de vista. El lector no debe esperar de este libro una toma de posición en controversias que tienen poco que ver con la religión eleusina. Como tampoco debe esperar que el arqueólogo proporcione una respuesta al contenido de los misterios. Sólo podrán alcanzarse resultados válidos si las dos ciencias, arqueología e historia de las religiones, se coordinan de la manera adecuada.

En la página siguiente encontrará el lector una reproducción de la copa que, en mi opinión, es la más antigua representación de Perséfone que ha llegado hasta nosotros. Es del comienzo del período minoico medio (poco después de 2000 a. C.) y fue encontrada por el profesor Doro Levi

Perséfone con dos compañeras, en una copa del período minoico medio, del primer palacio en Festo (y esquema).

en 1955 en su excavación del primer palacio de Festo. La describe como sigue: «Una taza baja, cuya superficie interior muestra una escena religiosa. Se ve a dos mujeres bailando en actitud animada alrededor de la diosa serpiente. La cabeza de la diosa reposa en la parte alta de un cuerpo triangular alargado, sin brazos pero con una serie de arcos que discurren a ambos lados del cuerpo. El cuerpo de la diosa y las serpientes nos recuerdan inmediatamente los muy similares ídolos tubulares de arcilla, o tubos sacrificiales, encontrados en Prinias y en otros yacimientos de la antigua Grecia y que datan de más de mil años después»[3].

Los ídolos tubulares de arcilla, o tubos sacrificiales, servían sin duda para la comunicación con el reino subterráneo. Este reino está representado por la serpiente, que figura de forma destacada en una versión del mito de Perséfone: Zeus, en forma de serpiente, seduce a Perséfone, su propia hija[4]. Serpiente e incesto son motivos arcaicos de la mitología[5]. El número tres (una tríada de personajes) puede ser considerado también como un elemento arcaico. Aparece en el mito griego de Perséfone: sus dos compañeras suelen ser Ártemis y Atenea[6]. El Himno homérico a Deméter menciona un número indefinido de oceánides que juegan con

Perséfone y recogen flores: esto corresponde al estilo homérico, que borra y excluye los elementos arcaicos. Pero reconocemos la misma escena que precede al rapto de la diosa en el himno (15; cf. *infra*, pág. 59) y en la copa de Festo: Perséfone admirando la flor.

En definitiva, las excavaciones continuadas de John Travlos y mis Apéndices –especialmente el Apéndice I– sirven para mostrar que no se puede hablar de un final en la investigación eleusina. Nada más lejos de mi intención que dar la impresión de que con este libro se resuelven todas las dificultades y contradicciones de los hechos conocidos y que se dice la última palabra. Todo lo contrario. Intencionadamente he dejado abierta la posibilidad de nuevas conclusiones y una prolongación de la investigación. Mi libro debe actuar como muy probablemente lo hacía el *kykeon* de Eleusis: como un estimulante; es decir, como un agente que mueve a otros investigadores a buscar una visión histórica más completa de lo que *fue* realmente Eleusis.

Karl Kerényi
Ascona, Suiza
27 de mayo de 1966

Introducción

1

Pocos temas de las ciencias de las religiones llevan a un intento de reconstrucción sobre la base de los hallazgos arqueológicos *in situ* en la medida en que lo hacen Eleusis y sus misterios. Con vistas al núcleo místico del tema, ese tratamiento arqueológico proporcionará al lector la sensación de pisar un terreno firme. Pero ha sido también un placer para el autor emplear, al menos en la primera parte de este trabajo, este método de exposición e intentar una reconstrucción basada en materiales arqueológicos y de diverso tipo. Como la renarración utilizada en mis libros *The Gods of the Greeks* y *The Heroes of the Greeks*, también éste es un método científico. Lo que hace que en los dos casos el método sea científico es que, en ambos, los condicionamientos impuestos por el material cumplen la condición de ser respetados escrupulosamente. En este sentido, es superior a otros métodos, que sólo pueden ofrecer una sección esquemática del material histórico, y sólo desde un único punto de vista. En un intento de reconstrucción, las consecuencias derivadas de los materiales existentes deben ser examinadas y probadas una y otra vez.

Se debe preguntar siempre –éste es nuestro criterio en este caso– si cada nueva afirmación está o no en contradicción con otros hechos, pertenecientes a la tradición fiable respecto de los misterios, de manera que los datos se puedan utilizar juntos en la reconstrucción. Supongamos, por ejemplo, que el contexto global de una gran ceremonia de la Iglesia católica, como la misa mayor, se ha perdido. Sólo se han conservado algunos fragmentos de libros litúrgicos e iglesias en ruinas. No podemos suponer que la misa haya sido siempre igual desde el principio. Los fragmentos conservados pueden datar de períodos diferentes. Sin embargo, se puede emprender la reconstrucción porque hay algo de lo que no queda ninguna duda, a saber, que en cada etapa de su desarrollo la liturgia formaba de alguna manera un todo coherente con su propia lógica

interna. Esta lógica interna puede captarse aunque no sepamos lo que *era* la liturgia en su conjunto para los participantes, que sin embargo la comprendían de forma integral. Podemos considerar qué elementos chocan con esta lógica y por lo tanto no pueden encajar en el contexto.

En este libro, el intento de reconstrucción ocupa el primer plano. Pero si me atrevo a dar a la primera parte el título de «Reconstrucción», esto sólo significa que trato ahí de proporcionar una reconstrucción de los misterios sin reflejar lo que pueda haber sido su contenido para el hombre religioso de la antigüedad; la reflexión y la investigación hermenéuticas quedan para la segunda parte. Ese «ensayo hermenéutico», sin embargo, no pretende recrear la experiencia *emocional* de los devotos del culto. Supongamos que el contenido de los misterios de Eleusis –como actualmente suponen algunos investigadores– fuera un drama. Veremos que esto no es posible. Pero aunque hubiera sido así y los participantes en los misterios se hubieran visto profundamente conmovidos por un drama, aun entonces deberíamos poder preguntar, sin someternos a una experiencia emocional similar, qué fundamento humano tenía el drama para ser tan conmovedor. La tarea de la hermenéutica es penetrar en esos fundamentos.

Las pruebas no son del mismo género en la reconstrucción y en la hermenéutica. En el primer caso, podemos contentarnos con la prueba de que los fragmentos de los misterios que no nos han llegado en un contexto encajen en el conjunto según lo hemos supuesto. En el segundo caso, tendremos esa prueba si descubrimos que nuestra interpretación coincide con la experiencia humana, aunque sea de un tipo desacostumbrado. Ningún campo de la experiencia humana está excluido de la investigación científica, y esto incluye también la experiencia religiosa. Si la investigación histórica retrocediera ante los campos que exigen capacidad del investigador para la experiencia, o, al menos, para la apertura a la experiencia de los otros, no sólo dejaría de ser «académica»; dejaría de ser ciencia.

2

En mi anterior estudio sobre el tema[7], traté de poner los cimientos de una hermenéutica que fuera más allá de Eleusis y los griegos. «Los pro-

blemas centrales en relación a estos misterios estarán siempre entre los problemas esenciales de la historia de las religiones antiguas.» Con estas palabras Samson Eitrem[8], el gran historiador noruego de las religiones, que hizo una notable contribución al estudio de los misterios, subrayaba la importancia del tema. Mis primeras tentativas de reconstruir partes mayores o menores de la acción sagrada se remontan a los años veinte. Al principio fueron meras reflexiones que, aunque puestas por escrito, nunca se publicaron. Más tarde, hablé de mis ideas cuando orientaba a mis alumnos en Eleusis y en mis conferencias de Budapest. Mi pensamiento sobre el tema fue estimulado por el *Eleusis* de F. Noack, que trata de la historia arquitectónica del santuario de Eleusis[9], y por las excavaciones de Konstantinos Kuruniotis, al que acompañé en frecuentes excursiones a Eleusis desde Atenas.

En 1939, cuando estaba absorto en un tema mitológico diferente, el del Niño Primordial, apareció un trabajo etnológico de la mayor importancia[10]. Inesperadamente, este trabajo me mostró un nuevo enfoque de los «problemas centrales» de Eleusis[11] y proporcionó una base más amplia a la que acabo de mencionar. Las semejanzas entre las acciones sagradas de Eleusis –o los preparativos que las precedían– y los ritos de iniciación de los pueblos primitivos ya habían sido señaladas en una fecha anterior. Pero nadie había descubierto ningún material ritual y mitológico que coincidiera en tantos detalles con el contenido, esto es, con el mito de la religión eleusina, como el ahora descubierto entre los wemale del Ceram occidental. El editor del libro, el jefe de la expedición del Frobenius Institute a Ceram, no sospechaba sin embargo que esos descubrimientos fueran a tener alguna importancia para la historia de la religión griega.

Tampoco yo lo pensaba cuando, en el verano de 1939, concebí mi estudio[12] sobre la isla de Elba y comencé a escribirlo en San Gimignano sin pensar en las ideas junguianas que aparecerían ese mismo año con un comentario psicológico de C. G. Jung, en Albae Vigiliae, la serie de estudios humanistas que yo acababa de fundar[13]. Aparte del estudio de la antigüedad clásica, en esa época yo no estaba en contacto con ninguna actividad de investigación, salvo con la del Frobenius Institute. Fue el Frobenius Institute el que descubrió y recogió los mitos que ayudarían a cristalizar mis ideas sobre la Doncella Primordial, figura que proporciona un paralelo al Niño Primordial. Mi primer estudio publicado sobre los

misterios eleusinos fue elaborado en torno a Core-Perséfone, la Doncella Divina, y la figura de la Core ceramesa, a las que consideraba como dos polaridades que se iluminan mutuamente[14].

Cuando ahora me retrotraigo a esta etapa de mi acercamiento al secreto eleusino –pues ése fue mi objetivo desde el principio–, encuentro una parte de su valor en el hecho de que fue mi estudio el que llevó a Jung a una valoración psicológica de los misterios eleusinos y de los paralelos que presentaban con los hallazgos en Ceram, y que más tarde condujo a Jensen, el etnólogo que compiló (junto a un colaborador) *Hainuwele*, a dilucidar esos paralelos desde *su* punto de vista, el del etnólogo histórico[15]. Jensen atribuía a los misterios eleusinos el mismo papel que yo les atribuí en mi estudio: en su opinión, constituyen un ejemplo griego de la encarnación ritual de un mito que está también claramente encarnado en los ritos que han llegado hasta la actualidad en la remota isla indonesia de Ceram. El mito está relacionado con la alimentación humana basada en las plantas. El contexto se puede caracterizar de manera más sugerente con ayuda de las palabras griegas: *zoe* significa no sólo la vida de los hombres y de todas las criaturas vivas, sino también lo que es *comido*. En la Odisea (XVI, 429), los pretendientes quieren «devorar» la *zoe* de Odiseo. El mismo significado corresponde a *bios*, la vida característica de los hombres[16]. Los hombres extraen su sustento principalmente de las plantas, y las plantas nutritivas –no sólo cereales, sino también las plantas tuberosas y los frutos– son individualmente perecederas, destructibles, comestibles, pero consideradas en conjunto son la garantía eterna de la vida humana.

Jensen reconstruía la visión del mundo de una cultura primitiva que tenía esa misma base, la planta nutritiva; visión del mundo que llevaba en sí el germen, al menos, de mitos y ritos trágicos. Que esa visión del mundo posea, como suponía Jensen, la misma cohesión interna en todos los pueblos de cultura semejante y que esos mitos y ritos se deriven lógicamente, por decirlo así, de esa cohesión no es algo demostrable. Todo lo que se puede demostrar es que entre los pueblos arcaicos hay mitos y ritos basados en la creencia de que las plantas nutritivas y la procreación –que se consideran estrechamente relacionadas– aparecieron mediante la muerte violenta de un ser divino. El mito original, quiero aclarar de pasada, habla más bien de una muerte *aparente* que tuvo como resultado la diseminación y procreación de la vida; pero en la imitación del mito, en

el culto, esta muerte aparente se refleja en sacrificios reales. A la vista de los abundantes ejemplos, procedentes de zonas muy separadas entre sí, se puede suponer con razón que las características comunes de los mitos y los ritos eleusinos y cerameses tenían su origen en una concepción histórica o, más bien, prehistórica de este tipo. Pero esta concepción estaba ya muy lejos de los griegos que forjaron el mito que presidía los misterios eleusinos, mucho más lejos que de los wemale de Ceram occidental. La etnología histórica ha mostrado, o al menos nos ayudó a percibir, no sólo el origen prehistórico común de las semejanzas, sino también la *distancia* que separa los ejemplos en cuestión de dicho origen.

Jensen criticó detalladamente la explicación junguiana de estas semejanzas, a saber, su derivación de unos fundamentos humanos comunes, los «arquetipos» que Jung creía que habían actuado en Grecia e Indonesia. Sin embargo, debemos reconocer que esta crítica se basa en un criterio que un psicólogo no puede aceptar como válido en su campo. Jensen insiste en que los sueños deben revelar una totalidad, una lógica y coherencia internas como las que el propio etnólogo puede encontrar sólo de manera aproximada en su material propio y está obligado a construir. C. G. Jung nunca sostuvo que los contenidos arcaicos aparecieran en el hombre moderno con toda su coherencia y consistencia originales, como una montaña compacta y plenamente visible, sino sólo que emergen elementos perdurables de mitos olvidados, como cimas de cadenas de montañas sumergidas. El libro de Jensen no resolvía la cuestión de esta posibilidad, ni siquiera en relación con los misterios eleusinos. Había, pues, dos explicaciones igualmente justificables de los paralelismos entre los mitos del Ceram occidental y la mitología eleusina: una estaba basada en la transmisión de una visión prehistórica del mundo, y la otra partía de la existencia de una base humana común. Pero aunque la primera teoría pueda mostrarse plausible en el terreno histórico, sin embargo tendremos que aceptar también la segunda; pues la asimilación de concepciones extranjeras presupone siempre una base humana común, sin la cual ninguna transmisión sería posible. De este modo, no podemos hablar de una alternativa absoluta entre la explicación arquetípica y la explicación basada en la transmisión histórica. La disyuntiva es, más bien: adquisición espontánea sobre una base arquetípica o transmisión sobre la misma base. El término «arquetípico» parece contener implicaciones que nos obligan a aceptarlo, pero que, por esa misma razón, lo convierten en un lugar co-

mún que no despierta ningún interés particular. Debemos procurar no dar demasiada importancia a la *palabra*.

3

Debo señalar una vez más, como hice en la Introducción a mi *Prometheus: Archetypal Image of Human Existence* (págs. XVIII s.), que en mis primeros estudios, que más tarde Jung comentó desde el punto de vista de su teoría de los «arquetipos», me las arreglé bastante bien sin los términos «arquetipo» y «arquetípico». Del mismo modo, en relación con las mitologías de Eleusis y Ceram occidental, hablé solamente de una «figura primordial». Con esto quería decir que esa figura es «típica» no sólo de una cultura particular –en este caso, la cultura de Grecia o la de Ceram–, sino, en un grado mucho mayor, de la naturaleza humana en general. Así, desde el comienzo mismo, el término más sencillo de «arquetípico» era aplicable a mi idea.

Jung fue el primer escritor de nuestro tiempo que hizo revivir este viejo término del lenguaje común de la cultura occidental. Pero en la época en que escribía sus comentarios a mis ensayos, todavía lo utilizaba con cuidado. Prefería hablar de «tipos», que reaparecen una y otra vez en los sueños. Para esos tipos encontró ejemplos y razonamientos, pero no para los «arquetipos» especiales que actúan en el alma humana y son comunes a toda la humanidad, como finalmente su teoría llegó a demandar. Las «figuras primordiales» en la forma del Niño Divino y la Doncella Divina, que yo encontré en varias mitologías muy alejadas entre sí, fueron muy bien recibidas por él como ejemplos de los «arquetipos» que estaba buscando. El origen de mi asociación con él no fue que yo asumiera ninguna de sus tesis como base, sino, más bien, que él creyó que podía tomar mis investigaciones como base. Esto me estimuló para otras investigaciones, pues significaba que las ideas que yo había desarrollado en el campo puramente histórico de la tradición religiosa y mitológica podían ser de utilidad para los seres humanos sufrientes con que tratan médicos y psicoterapeutas.

De este modo, la relación estuvo muy lejos de ser puramente verbal. Pero yo nunca habría escogido la expresión «imágenes arquetípicas» en lugar de «figuras primordiales» e «imágenes primordiales» si esta última no

hubiera ofrecido ventajas para la definición fenomenológica de la mitología. Ya analicé esto en la Introducción a mi *Prometheus* (pág. XIX). También, en el desarrollo de mis propias ideas, empecé a preferir «imagen» a «figura». Figuras e imágenes ocupan su lugar en la mitología, pero «imagen» provoca inmediatamente la desafiante e imperiosa pregunta: ¿imagen de quién o de qué? Por el contrario, utilizando «figura» la pregunta queda como aletargada. Por supuesto, siempre se puede preguntar: ¿Qué *es* esta o aquella figura? Pero esta pregunta lleva más a la descripción, como en el caso de Walter Friedrich Otto, que a un análisis en profundidad como el que intenté en mi *Hermes der Seelenführer: Das Mythologem vom männlichen Lebensursprung* y como el que intento aquí.

Si afirmaciones tales como «eso es arquetípico» o «eso es un arquetipo» hicieran que otras investigaciones parecieran superfluas o innecesarias, se tendría que descartar esta terminología en el trabajo científico. Su uso sería equivalente a la palabra «magia», aunque la palabra «magia» parece ser un término técnico empleado por médicos y psicólogos. ¿Por qué extender el campo de investigación más allá de los límites de Eleusis, o incluso del mundo antiguo, si nuestra única conclusión va a ser: «Se realizó una acción arquetípica» o «Los iniciados trabajaban con arquetipos»? Nada puede resultar más trivial que esas verdades simplistas y esquemáticas. Nuestras preguntas deben ser muy concretas: ¿Cuál era el contenido de los misterios? ¿De quién son las imágenes que nosotros, los no iniciados, seguimos encontrando en Eleusis? Son las imágenes de la Madre y la Hija; por decirlo así, una dualidad sagrada. Pero ¿qué *son* madre e hija?, ¿qué son Deméter y Perséfone?

4

Dado que el método de reconstrucción apunta a algo particular y concreto, no a los misterios en general, sino a los misterios eleusinos, el planteamiento hermenéutico debe preocuparse también de lo que hay de particular y en cierto sentido de concreto en estos misterios. Nuestra investigación debe orientarse hacia esa particularidad, y no hacia el arquetipo en general. Mi postura a este respecto es prejunguiana, como en mis estudios sobre el Niño Primordial y la Doncella Primordial, y por tanto no está influida por las conclusiones que Jung dedujo de mis hallazgos.

Desde luego, mi postura actual es también postjunguiana, y no sólo en un sentido temporal, pues sobre la base de mi estudio el propio Jung se ocupó del tema. Y sin embargo, respecto de Eleusis, mi postura postjunguiana no es muy diferente de mi visión prejunguiana del Niño Primordial y la Doncella Primordial.

La contribución de Jung –su comentario– al Niño Primordial fue fundamentalmente diferente de su contribución a la Doncella Primordial. Al comentar el Niño Primordial pensando en aquellos que deseaban alcanzar una comprensión y una valoración psicológicas de este motivo común a muchas mitologías, trabajó con el motivo mismo. Sobre la base de la fenomenología del niño primordial mitológico, que yo había desarrollado, pudo describir por vez primera la fenomenología de uno de sus arquetipos, a saber, el arquetipo del niño. Esta inesperada colaboración y ampliación del campo de mi investigación me estimuló enormemente. Al parecer, Jung se sintió mucho más inspirado por mi segundo estudio, en el que traté de aplicar el método del primero al tema eleusino. Intentó un comentario semejante al primero, pero sin éxito.

Los principales arquetipos que él propuso *entonces* –y, como he dicho, a los que se refería a menudo solamente como «tipos»– eran «la Sombra, el Anciano Sabio, el Niño (incluido el Héroe Niño), la Madre (la "Madre Primordial" y la "Madre Tierra") como una personalidad sobreordenada ("daemónica" por ser sobreordenada), y su complemento, la Doncella, y finalmente el *Anima* en el hombre y el *Animus* en la mujer»[17]. Aunque, por el tema, añadió la Doncella a la serie como un «complemento», la Doncella Primordial, la Core, cuya fenomenología he descrito, no puede, con todas sus manifestaciones, ser reducida a un único tipo. Escribe Jung: «La "Core" tiene su complemento psicológico en aquellos tipos que he llamado el Sí o personalidad sobreordenada por una parte, y el *Anima* por otra»[18]. Pero este doble paralelo presenta una dificultad, no de naturaleza lógica, que Jung descartaría por cuestión de principios, sino una dificultad inherente al tema en sí mismo. El *Anima*, por emplear la terminología junguiana, es una imagen idealizada de lo femenino del hombre, mientras que la personalidad sobreordenada de la mujer es algo muy diferente.

Surge otra dificultad objetiva cuando Jung trata de encontrar un paralelo psicológico a la Core en el Sí y la iguala con la personalidad sobreordenada de la mujer. Según Jung, como insiste también en el presente

contexto, el Sí es «el hombre total, esto es, el hombre tal como realmente es, no como se muestra a sí mismo. A esta totalidad pertenece también la psique inconsciente, que tiene sus exigencias y necesidades igual que la conciencia»[19]. Este «Sí» no puede ser una cosa en el hombre y otra en la mujer. Pero luego sigue describiendo una amplificación muy particular de la conciencia femenina, que no puede tener ninguna aplicación para el hombre: «La mujer vive primero como madre, después como hija. La experiencia consciente de estos vínculos produce el sentimiento de que su vida se extiende durante generaciones: el primer paso hacia la experiencia inmediata y la convicción de estar fuera del tiempo procura un sentimiento de inmortalidad. La vida del individuo se eleva a tipo, y efectivamente se convierte en el arquetipo del destino de la mujer en general. Esto conduce a la restauración o apocatástasis de las vidas de sus antepasados, que ahora, a través del puente del individuo efímero, se proyecta hacia delante en las generaciones del futuro. Una experiencia de esta clase da al individuo un lugar y un significado en la vida de las generaciones, de manera que todos los obstáculos innecesarios son eliminados del camino de la corriente de la vida que debe fluir a través de ella. Al mismo tiempo, lo individual es rescatado de su aislamiento y restaurado en la totalidad. Toda preocupación ritual por los arquetipos tiene finalmente este objetivo y este resultado»[20].

Así, el «arquetipo del destino femenino», en el que sólo una *mujer* puede ser amplificada, no puede ser el Sí, sino sólo un paso en el camino hacia el Sí. Éstas son las ideas del gran psicólogo respecto de los presupuestos mitológicos de los misterios eleusinos (presupuestos planteados por mí en mi estudio sobre la Core), pero no una explicación de las «emociones eleusinas» (como las llama Jung) desde el punto de vista de la teoría de los arquetipos, en la medida en que, como emociones, se puede presumir que se producían también en los iniciados *masculinos*. El mismo Jung señaló finalmente el fallo de su explicación puramente psicológica y recurrió a la historia de la cultura: «El mito de Deméter-Core es demasiado femenino para haber sido meramente el resultado de una proyección del *Anima*. Aunque el *Anima* pueda, como hemos dicho, experimentarse a sí misma en Deméter-Core, es sin embargo de una naturaleza completamente diferente. Es en el sentido superior *femme à homme*, mientras que Deméter-Core existe en el plano de la experiencia madre-hija, que es extraña al hombre y le excluye. En realidad, la psicología del

culto a Deméter tiene todas las características de un orden social matriarcal, donde el hombre es un factor indispensable pero en general perturbador».[21]

De esta manera, Jung dejaba la última palabra sobre la cuestión de los orígenes al etnólogo, quien por su parte no sabe nada de un orden social matriarcal tan generalizado en el que los hombres son considerados como un mero factor perturbador. Pero conoce varios órdenes matriarcales concretos. Los wemale, que son aquí el principal ejemplo invocado, no son total y coherentemente matriarcales[22]. Por eso he dicho que la situación a este respecto es prejunguiana, es decir, abierta en todos sus aspectos a otra investigación ulterior. Esto es cierto también desde el punto de vista de la psicología, a menos que se elabore una explicación sobre la base de las sugerencias con las que el propio Jung no estaba satisfecho y de las nociones generales respecto de un período matriarcal en la historia humana. Esto fue lo que intentó su discípulo Erich Neumann[23], quien, por otra parte, se tomó libertades indebidas al interpretar los monumentos antiguos.

La postura que yo asumí independientemente de Jung en mi Niño Primordial y en mi Doncella Primordial me sigue pareciendo defendible. Desde ese punto de vista, no sería necesario desarrollar una terminología nueva. Por resumir al máximo, utilizo dos palabras, de una de las cuales se ha apropiado la psicología junguiana y de la otra la filosofía existencialista –hecho que atestigua su inteligibilidad en la esfera cultural occidental–, aunque ninguna de esas corrientes pueda pretender derechos exclusivos sobre ellas. Desde mi punto de vista, hablo de *hechos arquetípicos de la existencia humana*, de realidades que no pueden ser meras realidades de la psique y que, desde luego, tampoco son concretas a la manera de los objetos tangibles. Son concretas en el mismo sentido que *bios*, la existencia histórica del hombre individual[24]. Un elemento arquetípico de *bios*, la existencia humana individual, es en primer lugar la misma existencia humana; otro es la vida, *zoe*, que en la lengua griega se distingue de *bios* y que es propia no sólo del ser humano, sino de todas las especies. Por eso, el primer volumen de esta serie trata de Prometeo, considerado como una imagen arquetípica de la existencia humana, y el otro, de Dioniso, la imagen arquetípica de la vida indestructible[25].

Otro elemento arquetípico es el «principio», la *arche* de todo *bios*, de la vida de todo hombre. Su imagen arquetípica es el Niño Primordial. La

fuente de la vida es más profunda que el principio de la vida, aunque no deja de ser un elemento arquetípico de la existencia humana. Pero toda vida tiene un origen femenino y masculino. En mi estudio *Hermes der Seelenführer* traté de la imagen arquetípica de la *fuente masculina de la vida*. Podemos y debemos, en efecto, hablar en el mismo sentido de un origen femenino de la vida. La formulación de Erich Neumann: «La mujer se experimenta a sí misma ante todo como fuente de la vida»[26], es significativa también desde el punto de vista de la hermenéutica de los misterios eleusinos. Pero es unilateral e inadecuada si se entiende como que la «autocomprensión» de lo femenino proporciona una comprensión de los misterios. Por el contrario, nos enfrentamos al hecho histórico de que en los misterios hombres y mujeres parecen considerar la *fuente femenina de la vida*, pero no de manera intelectual. ¿De qué manera, pues? Sólo una reconstrucción puede ofrecer una respuesta. ¿Y sobre qué base? Si la respuesta es posible, sólo se puede esperar de la hermenéutica.

5

Hasta ahora, todas las tentativas de una aproximación psicológica al secreto de Eleusis han fracasado. En su intento, Jung se limitó prudentemente a observaciones «sobre el aspecto psicológico de la figura de la Core» (éste era el título de su contribución a mi estudio); el planteamiento de Erich Neumann era mucho más susceptible de una crítica etnológica. En el caso de Jung, esa crítica puede ser considerada superflua. Fuera del ámbito de la psicología, se han intentado otros dos planteamientos: uno desde el plano arqueológico, el otro desde el plano humano y filológico.

En el plano arqueológico las excavaciones iniciadas por Konstantinos Kuruniotis fueron continuadas con la máxima minuciosidad por su socio y sucesor, el arquitecto John Travlos. G. E. Mylonas, también arqueólogo, se entregó hace más de treinta años, igualmente bajo la dirección de Kuruniotis, a la excavación de los estratos prehistóricos más profundos de Eleusis, y desde entonces ha vuelto repetidamente a esa actividad. Sus investigaciones en Eleusis han supuesto el trabajo de toda una vida, y en la medida en que su libro tiene que ver con la descripción arqueológica general, es indispensable[27]. Sin embargo, el descubrimiento y la restauración

del trono del Hierofante, que era de la mayor importancia para la reconstrucción de la ceremonia más secreta, fueron obra de Travlos y no suficientemente tomados en consideración por Mylonas. Otra razón por la que su estudio de los misterios no podía resultar satisfactorio es que, al examinar las obras pertinentes de filólogos e historiadores de la religión, se limitó a las autoridades más citadas en ese momento. No tuvo en consideración la importante aportación de los grandes eruditos franceses Charles y François Lenormant sobre el contenido de los misterios, o la atrevida teoría de Walter Friedrich Otto y la documentación en que se basa, el fragmento de papiro que contiene una alusión a la visión del iniciado en Eleusis[28].

En los planos humano y filológico, Otto ofrece un enfoque muy diferente de los mencionados; pero, por desgracia, su original teoría no contribuyó a su reputación como erudito. Otto fue tan audaz como para suponer en su estudio[29] que en la Noche del Misterio de Eleusis tenían lugar milagros verdaderos. Esta opinión equivalía a un desafío. Pedía a sus lectores que consideraran las alusiones dispersas a las experiencias –los *pathe*– del iniciado en Eleusis desde un punto de vista nuevo y aceptaran la hipótesis, que Otto se tomaba muy en serio, de que quienes participaban en los misterios podían haber *experimentado* lo que creían que era una auténtica epifanía divina. Se puede decir que Otto había tenido un precursor en el erudito holandés K. H. E. de Jong, quien ya había interpretado el pasaje clásico del *Fedro* de Platón (250c)[30] como prueba indirecta de que en Eleusis se provocaba la aparición de espíritus[31]. De Jong seguía los pasos del arqueólogo francés Charles Lenormant[32], que interpretó literalmente el pasaje del *Fedro*, aunque pensara en una epifanía falsa producida por algún ingenio técnico. Los hallazgos arqueológicos no contienen nada que pruebe la existencia de ningún ingenio especial de ese tipo en el santuario. Por su parte, Otto no hizo su tesis más plausible al sugerir que, además, durante la Noche del Misterio podía haber crecido y madurado milagrosamente una espiga[33]. Esto parecía demasiado cercano al milagro de san Genaro en Nápoles. Yo mismo tenía un nuevo planteamiento de Eleusis por una interpretación de la escena final del *Edipo en Colono* y por la tradición referente al proceso de Esquilo por una supuesta traición a los misterios[34].

Las perspectivas que se abrieron, en particular en la dimensión mitológica, con mi estudio sobre la Doncella Divina no se dejan de lado en

este trabajo. Donde ha sido necesario corregir alguna de las afirmaciones que hice entonces, lo he hecho tácitamente, al igual que en mi tratamiento de otras obras de investigación. Si no me refiero a una obra en nota a pie de página, esto no significa que no la tenga en cuenta o no la estime. Siempre he tendido más a valorar el trabajo de otros estudiosos que a despreciarlo. En los veinte primeros años de mi preocupación por los misterios eleusinos viví tan próximo a todas esas obras que me hubiera sido difícil romper con ellas. Los excavadores adoptan el mayor cuidado al quitar la tierra que cubre los templos y llegan incluso a pasarla por un cedazo. Me he visto obligado a tratar gran cantidad de libros y artículos sobre Eleusis casi de la misma manera. Y qué feliz y agradecido me sentía cuando caía en mi cedazo aunque sólo fuera el fragmento más pequeño de una prueba antigua que anteriormente no había sido tomada en consideración. La compilación completa de la literatura referente a los misterios que he leído en el curso de medio siglo sería desmesurada.

Dedico este libro, así como las obras (mencionadas en el Prefacio) que le prepararon el terreno, al genio sereno, al espíritu erasmiano del historiador holandés de la cultura Jan Huizinga. Sus investigaciones de la «representación» muestran puntos de contacto con mi estudio de los festivales en *The Religion of the Greeks and Romans*. No puede haber ninguna fiesta religiosa sin representación y ciertamente tampoco ningún festival de misterios.

Muchos investigadores siguen aferrados al lugar común de que el secreto de los misterios eleusinos estaba tan bien guardado que no podemos saber *nada* sobre ello. Esto no es cierto. Nuestro conocimiento no puede ser completo, pero es quizá más que un mero comienzo. Lo que conocemos merece sin duda, como mínimo, ser tomado en consideración. Y si en efecto es así, habremos recuperado no sólo un elemento de la religión griega, sino también una característica de la cultura griega. Nuestra descripción de la existencia griega se verá enriquecida por un rasgo al que se ha prestado muy poca atención: la capacidad *natural* de ver visiones. Esta capacidad podía estimularse ocasionalmente. Una afirmación que podría ser un axioma de la religión eleusina aparece en el Himno a Apolo de Calímaco (10): «Aquel que ve al dios es grande, quien no lo ve es pequeño». Es un rasgo hacia el que algunos lectores se sentirán más atraídos que otros –los amigos de las iniciaciones más que los amigos de la filosofía griega–, pero esto puede no concernir al historia-

dor. Disminuiríamos la claridad de la descripción si, despreocupándonos de manifestaciones plásticas claramente perfiladas como las ceremonias y sus objetos, sustituyéramos ese rasgo por el concepto general de lo irracional. Sería una simplificación injusta calificar estas investigaciones de contribución a nuestro conocimiento de lo irracional entre los griegos[35]. De eso no hay duda. Para hacerles plena justicia uno tendría que decir que son un intento de investigar un hecho histórico concreto, los misterios de Eleusis. A través de ellos conoceremos también algo más de la cultura griega.

Agradecimientos

Quiero manifestar mi agradecimiento a Cornell University Press por permitirme utilizar una cita de la traducción de Lane Cooper del *Fedro* de Platón (copyright 1938, Lane Cooper); a Harcourt, Brace & World, Inc., y Faber and Faber Ltd., por las citas de la traducción de Robert Fitzgerald de *Oedipus at Colonus* en la edición Harvest de Sófocles, *The Oedipus Cycle*; a Harvard University Press y William Heinemann Ltd., por las citas de las traducciones de Frank Cole Babbitt de *Moralia* de Plutarco, vol. I, de Clinton W. Keyes del *De legibus* de Cicerón, y de W. R. Paton de *The Greek Anthology*, vols. III y V, todos en la Loeb Classical Library; a Princeton University Press por las citas de *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, de George E. Mylonas (copyright 1961 de Princeton University Press); y a The Soncino Press Limited por las citas de una traducción de Jacob Schachter y H. Freedman del tratado «Sanhedrin» en *The Babylonian Talmud*, vol. VI.

Doy también las gracias a John Travlos por facilitarme sus planos de Eleusis para esta publicación, en forma nuevamente revisada, y por su ayuda para lograr una visión aérea del lugar. Su gran plano (fig. 17) ha sido ligeramente modificado por la adición de una referencia al Anactoron, con la consiguiente revisión de los números, y con la colocación de flechas para la localización.

Eleusis

Imagen arquetípica de la madre y la hija

DIS MANIBUS

Ioannis Huizingae

Non semel quaedam sacra traduntur: Eleusin servat, quod ostendat revisentibus.
Hay cosas santas que no se comunican a todos al mismo tiempo: Eleusis siempre oculta algo para mostrar a los que vuelven.

Séneca, *Quaestiones naturales* VII, 30, 6

Primera parte:
Reconstrucción

1. Excavaciones e industria existentes actualmente en Eleusis.

2. Zona excavada cerca de los Grandes Propileos. En el extremo derecho, un busto del emperador Antonino Pío.

1. Marco geográfico y cronológico

El Camino Sagrado

Los estudios modernos se han preocupado de tener en cuenta los marcos naturales de casi todos los lugares santos más famosos de la antigua religión griega. Liberada desde hace muchos años de los últimos vestigios de los períodos turco y medieval, la Acrópolis de Atenas permanece allí como si hubiera surgido del suelo rocoso y de las montañas marmóreas de Ática. Toda una villa y su predecesora, una ciudad bizantina, fueron retiradas de los restos del templo de Apolo en Delfos, y de nuevo las altas montañas mantienen su dominio indiscutible sobre el recinto sagrado. El aroma a resina de los abetos de Alepo envuelve en una atmósfera de encanto natural la arboleda de Zeus en Olimpia y el santuario de Asclepio en Epidauro. Delos y Samotracia dan la impresión de ser unas lejanas islas de los dioses, apartadas del mundo. Sólo la pobre Eleusis, tan accesible para los atenienses, permanece desencantada bajo la película amarillo-grisácea de polvo y humo que rara vez se separa de ella. Las fábricas de cemento devoran gradualmente su romántico fondo almenado [1].

Al final de los años veinte los autobuses circulaban ya por el antiguo Camino Sagrado, la ruta de las procesiones entre Atenas y el lugar de los misterios [2]. En aquella época, era posible encontrarse en ocasiones, ya en abril, el tiempo de la primera cosecha, con gran número de segadores en la carretera. Un encuentro significativo, pues sugería la fertilidad de la llanura de Raria, las tierras de labrantío entre Tría y Eleusis, donde en la antigüedad se sembraba el grano según las instrucciones de Deméter. Fue aquí, creían los eleusinos, donde la diosa concedió el grano a su héroe Triptólemo y, a través de él, a toda la humanidad. Al final de los años veinte todavía se podía distinguir algo de los cauces del río y de los arroyos atravesados por Teseo, fundador del estado ateniense, cuando llegó desde Eleusis, y también por la procesión anual desde Atenas a Eleusis.

Por aquí pasaba cada año la procesión de los mistos en su camino para experimentar el grado supremo de la iniciación.

No sólo este camino ha perdido actualmente todo aire de santidad, sino que casi ha dejado de ser una carretera rural. La ciudad se extiende por la ladera de la montaña sobre el suelo pedregoso cuya dureza para el caminante de los tiempos antiguos todavía se recuerda. El desarrollo urbano ha alcanzado los suaves cipreses y los bosquecillos ralos próximos al claustro de la iglesia de Dafne, levantada en el emplazamiento de un templo de Apolo. Se han construido casas nuevas que dominan la bahía de Eleusis. El camino que conduce por el paso entre el monte Egáleo y el monte Pécilo ha sido ensanchado para convertirlo en una carretera de asfalto, y la llanura que aparece ante nosotros ya no es como era. Antiguamente se recogían en ella dos cosechas al año. Si continúa la intrusión de la industria, pronto no se recogerá ninguna[36].

En la distancia podemos ver la nube de polvo y humo suspendida sobre Eleusis, mientras en primer término contemplamos, con sus contornos inmutables, el escenario de un glorioso episodio de la historia del mundo, la batalla de Salamina. Los griegos convirtieron esta batalla en una representación incomparable, no sólo con los movimientos de sus naves, sino también con los cantos y los himnos que por la mañana temprano elevaron a los dioses y héroes del país[37]. Aunque ciertamente no fueron los griegos quienes consideraron la batalla como un espectáculo ofrecido a un público, sino Jerjes, rey de los persas. Al otro lado de la isla de Salamina, en la ladera sur del Egáleo, Jerjes dispuso de un trono de rocas para poder contemplar, sin perder ningún detalle, la victoria de su flota, lo que esperaba que fuera asunto fácil: cuando miramos la escena desde un punto todavía más elevado, nos sentimos movidos a pensar no sólo en la pasada y ahora mermada fertilidad de la llanura de Tría que podemos vislumbrar, o en el valor de los guerreros griegos encerrados en la bahía, sino también en los misterios de Eleusis que, en aquella ocasión –según la historia que nos transmite Heródoto–, revelaron su extraordinaria importancia de manera sorprendente.

Los misterios en la época de Jerjes (480 a. C.) y de Valentiniano (364 d. C.)

Se dice que el 27 o 28 de septiembre del año 480 a. C. otro acontecimiento, además de la batalla de Salamina, tuvo lugar en el marco histórico y geográfico que acabo de describir, unas doce millas al oeste de la antigua Atenas. Y ese otro acontecimiento es por lo menos tan revelador como la victoria de los asediados griegos. Sea o no una invención posterior o una visión realmente percibida y creída en la época, es de la mayor importancia para nuestro conocimiento de la existencia histórica griega. Sin duda, no fue un suceso empírico, sino un «acto del espíritu humano», en palabras de Bachofen; al igual que todas las leyendas que se hicieron un lugar en la tradición histórica, narraciones de acontecimientos que nunca sucedieron, o que al menos no se pueden verificar, pero que pueden, si se clarifican y son fielmente interpretados, proyectar luz sobre la realidad histórica[38].

Había dos renegados griegos en el séquito del rey persa. Uno era el ateniense Diceo, hijo de Teócides, que, habiendo sido desterrado de Atenas, había logrado la estima de los persas. Fue él quien transmitió un relato, como testigo ocular del acontecimiento, que fue recogido por Herodoto. El otro renegado era Demarato, rey desterrado de los espartanos. Antes de la batalla de Salamina los dos, probablemente con una parte del ejército persa, estaban en la llanura de Tría, a través de la cual corría el Camino Sagrado. Todo el campo alrededor de Atenas estaba devastado. Todos los atenienses se habían dirigido a las naves o se habían retirado con sus mujeres e hijos a las montañas de tierra firme. Llegó el día de los misterios. Habitualmente, los iniciados dejaban Atenas el 19 del mes de Boedromión –según nuestro calendario, el 27 o 28 de septiembre– camino de Eleusis, para celebrar allí la misteriosa noche santa. Ese día del año 480, Diceo y Demarato, de pie en la llanura de Tría, fueron testigos de la siguiente escena. Tomo la historia casi literalmente de Heródoto (VIII, 65).

Una gran nube de polvo se levantó desde Eleusis, como si fuera producida por una multitud de treinta mil hombres. Los dos espectadores se quedaron asombrados preguntándose qué hombres podían levantar tanto polvo. Inmediatamente después, escucharon voces que parecían gritar «¡Yaco! ¡Yaco!», como en la fiesta de los misterios. Demarato no conocía

las ceremonias realizadas en Eleusis y preguntó qué eran aquellos gritos. Diceo, que más tarde contaría la historia, contestó: «Demarato, eso sólo puede significar que el ejército del rey sufrirá una gran derrota. Pues esto es evidente: dado que toda el Ática ha sido abandonada por sus habitantes, esos sonidos deben de ser un ejército divino que ha venido de Eleusis para ayudar a los atenienses y sus aliados. Si se dirige hacia el Peloponeso, pondrá en peligro al rey y su ejército en tierra firme; si se vuelve hacia la flota en Salamina, el rey está en peligro de perder su flota. Pues ésta es la fiesta que los atenienses celebran todos los años en honor de la Madre y la Hija. En ese festival, los atenienses, y todos aquellos griegos que así lo quieren, son iniciados. Las voces que oyes son los gritos de "¡Yaco!" que resuenan en la fiesta». Después de lo cual añadió Demarato: «Guarda silencio y no hables de esto a nadie. Si tus palabras llegaran a oídos del rey, perderías la cabeza. Ni yo ni nadie podría salvarte. Mantén la calma. Los dioses decidirán el destino de los ejércitos». Ésta fue la advertencia de Demarato. Del polvo y las voces surgió una nube y se encaminó hacia Salamina, donde los griegos estaban acampados. Al ver esto, los dos hombres comprendieron que la flota de Jerjes estaba condenada.

Ésta es la historia tal como la cuenta Heródoto. En ella, la nube de polvo y humo que se sitúa siempre sobre Eleusis aparece en una luz extrañamente transfigurada. En cualquier caso, un elemento de la milagrosa narración es la naturaleza del suelo en el lugar de los misterios. Otro es el conocimiento de que en la época de las guerras persas aproximadamente treinta mil iniciados participaban en los misterios cuando no se les impedía que lo hicieran: número redondo que Heródoto cita en otra parte para toda la población de Atenas (V, 97). En esta ocasión, la festiva multitud era reemplazada por algo divino. En un coro de su tragedia *Ion* (1079-1086)[39], Eurípides hace que el mar y el cielo respondan a la danza de la multitud que llega a Eleusis por el Camino Sagrado para la Noche del Misterio. Entonces, «el éter estrellado de Zeus empieza la danza, la diosa baila, y con ella las cincuenta hijas de Nerea bailan en el mar y en los remolinos de las corrientes siempre en movimiento, honrando así a la Hija con la corona dorada y a la Madre santa...». El que dirigía la danza en tierra era celebrado por ser el joven dios portador de la antorcha cuya estatua llevaba la procesión desde Atenas, y a él se gritaba «¡Yaco! ¡Yaco!». En *Las ranas* (316) de Aristófanes, el grito resuena en el mundo

inferior, en la morada de los bienaventurados que durante su vida fueron iniciados en Eleusis y ahora siguen bailando en los Campos Elíseos. De este modo el cielo, la tierra y el mundo inferior son arrastrados a la danza.

Aquí tocamos un tercer elemento, y quizás el más importante de la historia, el cual, si suponemos que cada uno de los renegados experimentó en realidad una alucinación, puede perfectamente haber sido su fuente. Este elemento es la convicción general de que los misterios, con todos sus ritos, incluyendo la procesión con antorchas y la danza, *tenían que ser celebrados* cuando llegara el momento. Eran algo más que un festival común y abarcaban el mundo. Una versión posterior del relato milagroso, recogida en la vida de Temístocles de Plutarco (15), añade el signo característico del rito secreto, para que nadie suponga que la parte esencial de los misterios no se observaba en esta ocasión. En el mismo momento en que se oían los gritos, una luz atravesaba la bahía desde Eleusis: la luz del santuario, la única característica de los misterios que no se mantiene en secreto, sino que se menciona en casi todos los relatos. El profano podía ser excluido de la procesión, pero el fuego que surgía desde el santuario no podía permanecer en secreto.

Si este rito misterioso que abarcaba y afectaba a todo el mundo no podía ser realizado por los hombres, los dioses tenían que ocuparse de ello. Apenas es necesario dar una razón, puesto que los misterios afectaban al mundo en su conjunto, pero la victoria de Salamina proporciona una respuesta. Aparentemente, lo que sucedió fue que un ejército divino, una procesión de espíritus que no podían ser vistos, sino sólo oídos, reemplazó a la multitud festiva de atenienses con sus gritos de «Yaco», se unió a los griegos combatientes y los ayudó a lograr la victoria. Este milagro no tiene ningún paralelo conocido, ninguna analogía, en la historia de la religión griega. Cuando los Dióscuros o Heracles aparecen en la batalla, aportan su ayuda tal como se esperaba de ellos. Su epifanía deriva de su conocida naturaleza servicial. La procesión de espíritus fue una expresión de perplejidad, si se quiere, que surge de la perplejidad del alma y no sólo de la mente consciente del hombre; era expresión de la conciencia profunda de que toda la existencia griega estaba inseparablemente ligada a la celebración de los misterios en Eleusis. ¿Qué habría sucedido si, en aquellos días en que la existencia de los griegos estaba tan amenazada, Eleusis hubiera dejado de ser el escenario de las ceremonias que nunca se habían dejado de observar desde su fundación? Era impensable. Los grie-

gos como un todo y las gentes de cada ciudad se consideraban como la «humanidad», como los representantes de todo el género humano. Ciertos filósofos, es verdad, enseñaban que la humanidad era inmortal[40]. Pero no deberíamos subestimar el conocimiento de los griegos en sentido contrario: sabían que ciudades y tribus enteras habían perecido, en tierra firme y en las islas, y que, como dice Hesíodo[41], anteriormente, razas de hombres más felices habían desaparecido. Pero en ninguna parte se afirmaba que aquellos que habían muerto estuvieran en posesión de los ritos eleusinos. En la época de la batalla de Salamina, en los días en que el país estaba ocupado y era devastado por el enemigo, ¿se celebraron o no se celebraron los misterios? Deben de haberse celebrado. Los misterios y la victoria que trajo la salvación –la salvación de la existencia griega– podían pensarse como una sola cosa.

Un testigo posterior expresa muy claramente el conocimiento de los griegos, que linda con la certeza, de que su propia existencia estaba inseparablemente ligada a los misterios eleusinos. No era griego, pero fue un adorador devoto de los dioses; fue iniciado en Eleusis e incluso tenía el rango de hierofante, aunque no de Eleusis. Su nombre era Vecio Agorio Pretextato. Sus funciones religiosas –así como sus grandes honores políticos– se recogen en una inscripción de Roma[42]. En el año 364 d. C., el emperador católico Valentiniano prohibía toda celebración nocturna con la idea de abolir, entre otros ritos, los misterios de Eleusis. Empezó «en el hogar» –así dice el informe del historiador griego Zósimo, autor pagano del siglo V, aludiendo claramente a la costumbre eleusina de que un muchacho que hubiera sido iniciado «en el hogar» fuera siempre enviado por el estado ateniense para participar en los misterios. «Pero –continúa el informe de Zósimo[43]–, después de que Pretextato, que tenía el oficio de procónsul en Grecia, declarara que esta ley haría invivible la vida de los griegos, pues les impedía observar adecuadamente los misterios más sagrados, ritos que mantenían unida a toda la humanidad, permitió que todo el rito fuera realizado a la manera heredada de los antepasados como si el edicto no fuera válido.»

Este testimonio tardío arroja una luz muy significativa sobre el sentido de los misterios de Eleusis. Se pensaba que éstos «mantenían unida a toda la humanidad», no sólo porque sin duda la gente seguía llegando de todos los rincones de la tierra para ser iniciada, como en los días del emperador Adriano, sino también porque los misterios afectaban a algo que

era común a todos los hombres. Estaban relacionados no sólo con la existencia griega y ateniense, sino con la existencia humana en general. Y Pretextato sostenía claramente esto: *bios*, la vida, decía, se haría «invivible» *(abiotos)* para los griegos si la celebración cesaba. Sin duda, se contrapone aquí a «griegos» y «cristianos». La agudeza de esta formulación sobre la importancia de Eleusis, que no tiene paralelo en documentos anteriores, brota del conflicto entre la religión griega y el cristianismo. No obstante, basta para dar a los misterios una significación especial para nosotros que va más allá de cualquier interés por la historia de las religiones. Si la vida era invivible para los griegos sin la celebración anual de Eleusis, esto significa que esa celebración formaba parte no sólo de la existencia no cristiana, sino también de la vida griega, de la forma griega de existencia; y ésta es otra razón por la que nos interesa. A pesar de la cantidad enorme de literatura a ellos dedicada, los misterios eleusinos no han sido estudiados desde el punto de vista de la existencia griega, ni la existencia griega a la luz de Eleusis.

Testimonios de la beatitud de los iniciados

Las más antiguas afirmaciones sobre la importancia de los misterios eleusinos no se distinguen por la misma precisión que las últimas, pero subrayan algo de importancia existencial. No utilizo la palabra «existencial» en el sentido estricto utilizado por la filosofía existencialista. Hablo de «existencia griega» en el sentido de un *hecho* histórico; «existencial» designa el grado de importancia más alto y más universal, pues se refiere precisamente a la posibilidad de este hecho: que *pudo* perdurar precisamente como era, y no de otra manera. Esta importancia se manifestó claramente en los acontecimientos de los años 480 a. C. y 364 d. C. La extrema importancia de los misterios para la supervivencia de la existencia personal, a pesar de la muerte, aparece ya subrayada en el Himno homérico a Deméter[44], poema del período arcaico, quizá del siglo VIII a. C., que cuenta cómo la diosa Deméter inauguró los misterios.

El estilo del himno en honor de las dos diosas, Deméter la Madre y Perséfone la Hija, es homérico, y esto en sí mismo supone la omisión de ciertos detalles míticos que otros poetas y narradores no dejaron en silencio. Después de que Madre e Hija se reúnan, se cuenta muy breve-

mente cómo Deméter devolvió a la humanidad el fruto que había retirado en su pena, el grano que en la antigüedad crecía tan abundantemente en la llanura de Raria en Tría, y las otras plantas y flores. Pero se debe subrayar desde el principio que esta bendición con la que ella expresaba su alegría por lo que había obtenido en Eleusis no era su don esencial al hombre; el don esencial eran las ceremonias que nadie puede describir ni expresar. En este punto, el poeta guarda silencio, no por imperativos del estilo homérico, sino porque –éstas son sus palabras (479)– «el gran temor de los dioses hace que la voz se quiebre».

Lo que se permite añadir es un mensaje cuya *forma* es todavía discernible en las bienaventuranzas del Sermón de la Montaña de Cristo. Aquí, la palabra *olbios*, que traduzco por «bienaventurado», no se refiere, como en otras partes, a la riqueza material. De forma intencionada, el poeta deja su significado oscuro para el profano (480-482). «Bienaventurado aquel entre los hombres de la tierra –así dice la bienaventuranza– que ha percibido esto. Nunca quien no ha sido iniciado en estas ceremonias, quien no toma parte en ellas, participará de esas cosas. Será como un muerto en la sofocante oscuridad.» El énfasis existencial radica en la bienaventuranza. Se lograba mediante la participación en un rito. De este modo, se creaba una desigualdad entre el iniciado y el profano, una división aquí y ahora, en virtud de la cual *un* grupo es bienaventurado mientras los otros van a la muerte en la imperfección y la incertidumbre. El final de la existencia ha asumido dos caras. Una ilumina a los hombres, confiriendo a su existencia un resplandor especial. La otra –el final que espera a la vasta multitud indiferenciada– carece de brillo. El contexto gramatical de «esas cosas»[45] es claro: otros hombres, en la oscuridad de la muerte, no participarán en «esas cosas», en cosas tales como aquellas en que han participado los iniciados. Como el lector verá en el capítulo IV, el himno homérico se refiere al secreto de los misterios mediante rodeos que deben de haber sido perfectamente evidentes para los iniciados.

Sófocles pone la misma bienaventuranza en boca de un personaje en su tragedia *Triptólemo*; pero ahí la afirmación está incluso más enfatizada y trata más explícitamente del final de la vida, cuyo carácter depende de la participación o no participación en los misterios: «Tres veces bienaventurados son aquellos hombres que, después de contemplar estos ritos, bajan al Hades. Sólo para ellos hay vida; todos los demás sufrirán un mal destino»[46]. Pero de los poetas que hablan de los misterios en forma de bie-

naventuranza sólo Píndaro nos cuenta algo de su contenido. Habla de manera que el iniciado pueda reconocer el secreto en las palabras que lo encubren: «Bienaventurado aquel que, después de considerar esto, entra en el camino que está bajo la tierra: ¡él conoce el final de la vida y su principio, dado por Zeus!»[47]. «Final» y «principio» son palabras igualmente sin relieve. Pero recuerdan a los iniciados una visión en la que ambos estaban unidos.

El iniciado poseía un conocimiento que confería beatitud y no sólo en la otra vida; conocimiento y beatitud se convertían en su posesión en el momento en que percibía la visión. Ambos dones de Eleusis, la felicidad aquí y en la otra vida, son alabados por el poeta Crinágoras de Lesbos[48]. Su contemporáneo –aunque mayor que él–, el romano Cicerón, en su tratado *De Legibus*[49], atribuye la mayor importancia al resplandor que Eleusis proyecta sobre toda la vida. «Se nos ha dado una razón –escribe– no sólo para vivir en alegría, sino también para morir con mayor esperanza» *(neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus sed etiam cum spe meliores moriendi)*. Tres siglos antes, el orador ático Isócrates podía hacer justicia, gracias a su calculada ambigüedad, no sólo a las esperanzas personales conferidas por los misterios, sino también a sus consecuencias para todo el género humano. En su *Panegírico* sobre Atenas (IV, 28), menciona los dos dones de Deméter: el grano y los ritos eleusinos (véase también, pág. 135). Y al hablar de los últimos, distingue de nuevo dos bendiciones: «Aquellos que participan en ellos –dice– poseen mayor esperanza respecto del final de la vida y de todo el *aion*».

La ambigüedad radica en la palabra *aion*. *Puede* referirse a la duración de la vida, la vida personal y particular del hombre individual, aunque en todas las demás partes de Isócrates significa la duración del mundo[50]. La participación en los misterios ofrecía la garantía de una vida sin temor a la muerte, de confianza ante la muerte. Por eso los poetas consideraban a los iniciados tan superiores a los demás mortales. Todos los griegos –realmente todas las personas de lengua griega, pues el criterio es el lenguaje– podían participar de este don. Confería a la existencia griega un característico sentido de seguridad, y de este modo respondía a una necesidad espiritual que, no era irracional suponer, formaba un vínculo que unía a todo el género humano; éste era la necesidad de un baluarte contra la muerte. Así pues, como muestra la historia contada por Heródoto, aunque los griegos nunca lo dijeran tan explícitamente, los misterios eran de

importancia fundamental para la comunidad, para la existencia en común. Pero la amenaza de la muerte se dirigía a todos los hombres y a cada uno personalmente. ¿Habría sido la vida digna de ser vivida sin la esperanza inspirada por los misterios de Eleusis? Frente a la muerte que todo lo devora, los misterios proporcionaban confianza tanto a la comunidad como al individuo.

El fin de los misterios

Los misterios eleusinos proporcionaron esa confianza durante toda su existencia, que probablemente abarcó un período de dos mil años. Antes de que tratemos de penetrar en su recinto sagrado, sería del máximo interés que consideráramos su destino histórico. Pero muy pocos detalles históricos han llegado hasta nosotros, y nada sabemos de su vida interior, de las transformaciones en el contenido y en las formas espirituales, del culto. Los cultos secretos arcaicos no son ordinariamente susceptibles de ningún cambio interior. Los misterios eleusinos pueden, es cierto, ser calificados de misterios clásicos de Grecia. Pero, aun así, aunque un culto arcaico se convirtiera en clásico, no podemos hablar sin pruebas de que haya habido transformación; como mucho, podemos observar ciertas modificaciones en su forma exterior. Es en relación con los últimos días del culto sobre lo que poseemos una información más detallada.

El final del santuario de Eleusis nos es referido en el siglo V d. C. por Eunapio, historiador y biógrafo de los últimos filósofos y oradores griegos, en forma de una profecía que se cumplió cuando Alarico, rey de los godos, invadió Grecia el año 396 d. C. Eunapio fue iniciado en los misterios por el último hierofante legítimo de Eleusis, que había sido comisionado por el emperador Juliano para restaurar el culto, que ya había caído en un descuido considerable. Le sucedió un último gran sacerdote, que usurpó el oficio y el título de hierofante. La profecía que Eunapio recoge en su biografía de Máximo el neoplatónico se refiere a él y a la destrucción final del santuario. Su relato dice así:

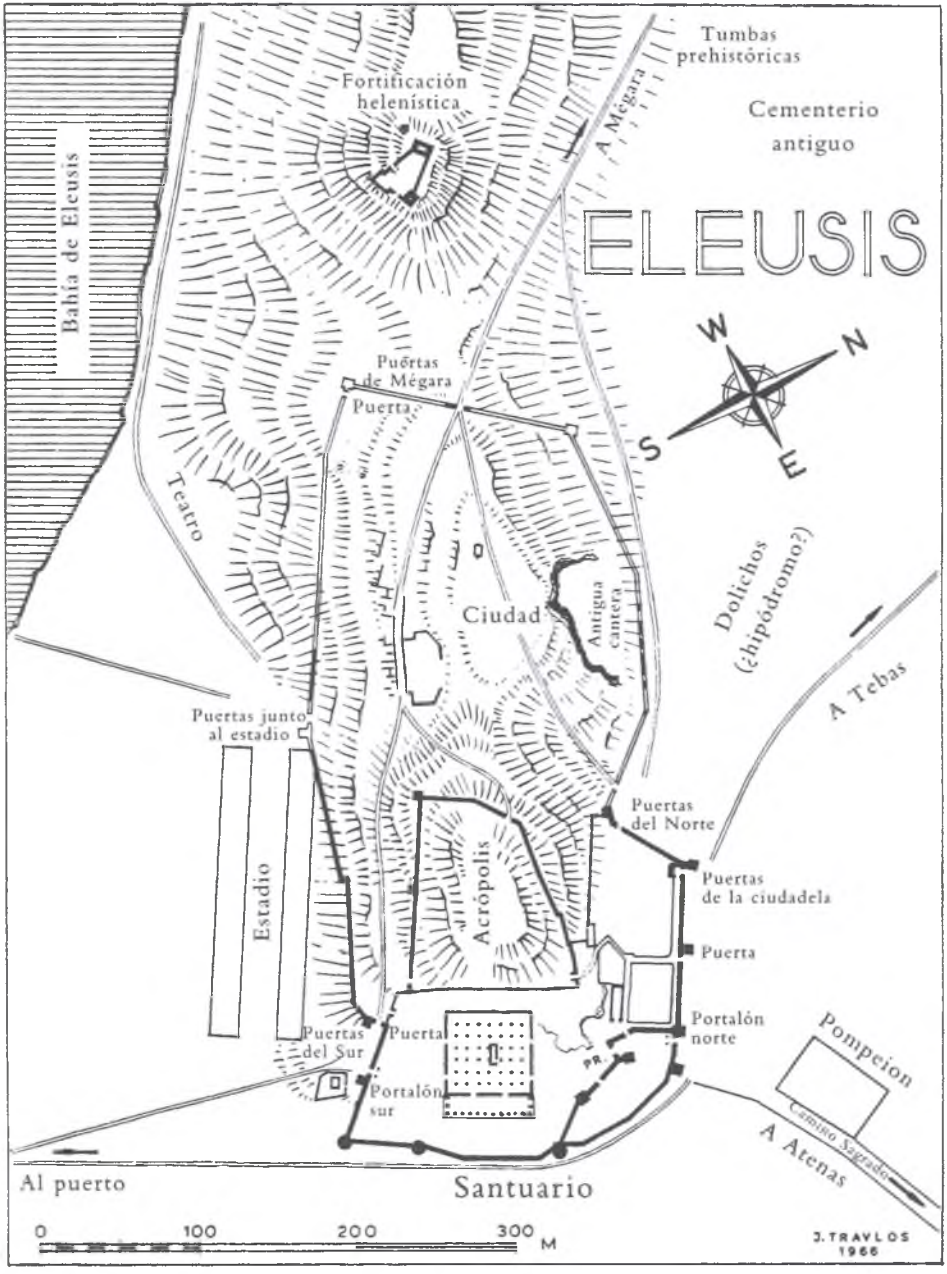
> No puedo mencionar el nombre del hierofante de la época. Baste decir que era el mismo que había iniciado al escritor y que descendía de los Eumólpidas. Fue él quien previó la destrucción del santuario y el final de toda Grecia. Dijo

claramente, en presencia del escritor, que después de él habría un hierofante que no tenía derecho a acercarse al trono del Hierofante porque estaba entregado a otros dioses y había prestado juramentos inexpresables de que nunca presidiría otras ceremonias. Y, sin embargo, las presidiría, aunque ni siquiera fuera ciudadano de Atenas. El santuario –tan largo fue el alcance de su profecía– sería destruido y devastado durante su propia vida, y el otro viviría para verlo, menospreciado por su ambición sin límites. El culto de las Dos Diosas llegaría a su final incluso antes de su muerte, y él, privado de su honor, no seguiría siendo hierofante ni viviría mucho tiempo. Y así fue: apenas el hombre de Tespias que había desempeñado el rango de Padre en los misterios de Mitra se convirtió en hierofante..., Alarico con sus bárbaros avanzó por el Paso de las Termópilas, como si corriera en un hipódromo, un campo estampado de caballos: las puertas de Grecia habían sido abiertas para él por la increencia de aquellos que con sus ropas oscuras entraron con él sin dificultad y por la disolución de las reglas hierofánticas y de las obligaciones que implicaban[51].

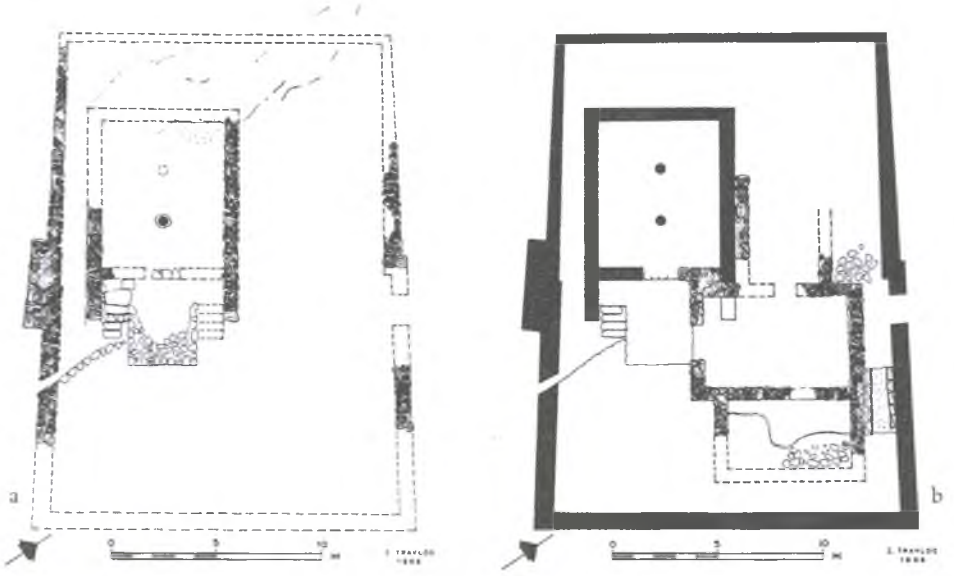
Había reglas eleusinas que definían quién podía ser hierofante y quién no. Éstas estaban incluidas en las leyes escritas de los Eumólpidas; por lo tanto, no formaban parte del secreto. Una de esas reglas, por ejemplo, era que el nombre del hierofante no debía ser mencionado[52]. Probablemente éstas eran las reglas que Cicerón quiso recibir de Ático[53]. Eunapio las consideraba también como el nexo que sostiene unido al mundo. No menciona ni al verdadero ni al falso hierofante por su nombre. Los dos hierofantes cuya rivalidad destruía ese nexo testimoniaban el derrumbamiento no sólo de los misterios, sino de todo el mundo. Los hombres de vestimentas oscuras que entraron con Alarico eran monjes. Una nueva forma de existencia comenzó para Grecia. La identificación de la existencia griega con los misterios se manifestaba clara y conmovedoramente por su destino común.

La cuestión de los orígenes

Así pues, el final de los misterios está claro. No así su principio. La pregunta no es solamente desde cuándo la región de Eleusis muestra huellas de una instalación humana. A esto, la arqueología proporciona una respuesta clara[54]. Pero incluso antes de que podamos sugerir una fecha hi-


ELEUSIS
Bahía de Eleusis
Tumbas prehistóricas
Cementerio antiguo
Fortificación helenística
A Mégara
Puertas de Mégara
Puerta
Teatro
Ciudad
Antigua cantera
Dolichos (¿hipódromo?)
A Tebas
Puertas junto al estadio
Estadio
Acrópolis
Puertas del Norte
Puertas de la ciudadela
Puerta
Portalón norte
Puertas del Sur
Puerta
Portalón sur
PR.
Pompeion
Camino Sagrado
A Atenas
Al puerto
Santuario
W
N
S
E
0
100
200
300 M
J. TRAVLOS 1966

3. Plano del santuario y ciudad de Eleusis (John Travlos).



4. Planos del Mégaron B y de su ampliación (John Travlos).

potética para el comienzo de los misterios, debemos responder a otra pregunta: ¿Cuándo el lugar **[3]** se convirtió en la sede de un culto que excedía en amplitud e importancia el pequeño culto doméstico o los cultos tribales y los cultos a los muertos que, podemos suponer, existieron en todas partes? El asentamiento más antiguo que se ha excavado en la región de Eleusis y su santuario de los Misterios es más antiguo que la era comúnmente conocida como «micénica». En el llamado período heládico medio –los siglos XVIII y XVII a. C.– las poco llamativas casas de piedra de este asentamiento cubrían toda la ladera de la montaña en la que más tarde se construyó el santuario. Por las marcas del fuego, el profesor

Mylonas conjetura que la villa fue destruida a finales del período que acabamos de mencionar. Las excavaciones no proporcionan ninguna indicación de que alguno de los edificios fuera un templo. Ahora bien, como señala Mylonas (pág. 32), no tenemos ninguna evidencia de un culto de la diosa del grano en aquella época en Eleusis. Obviamente esta observación se aplica igualmente al culto de Rea, la Gran Diosa Madre, o de Perséfone, diosa del mundo inferior, cuyo culto, en ese período temprano, parecería mucho más probable que un culto a Deméter.

Esto hace aún más interesante observar que en el asentamiento que reemplazó a la primera villa sobre la ladera de la montaña en el primer período heládico tardío, o en el período micénico antiguo, aproximadamente entre 1580 y 1500 a. C., el lugar sobre la montaña ocupado después por el santuario del Misterio quedó vacío. El culto que sería característico de Eleusis debe de haber hecho su aparición en esa época. El espacio vacío de este lugar particular ofrece una indicación negativa de algún culto importante, pues fue aquí donde el histórico santuario de los Misterios fue posteriormente construido, y ya en el segundo período heládico tardío, aproximadamente en siglo XV a. C., éste fue el lugar del edificio que los arqueólogos llaman Mégaron B **[4a]**. A partir de las transformaciones experimentadas por este edificio podemos inferir, en mi opinión, que estaba especialmente destinado al uso de un culto mistérico.

Originalmente era una sola habitación, con el tejado sostenido por dos columnas interiores. En otros aspectos, parecía un templo griego sin columnas más allá de la entrada. Se abría sobre una plataforma saliente, con escalones a un lado, como si estuviera destinada a la aparición pública de un sacerdote o un dios. Aquellos privilegiados que asistían a este acontecimiento se podían reunir delante de la plataforma, en un patio rodeado por altos muros. En el tercer período heládico tardío, entre 1400 y 1100 a. C., este edificio fue prolongado por tres habitaciones situadas entre la puerta que conducía al patio y el edificio principal. Si no había ninguna otra entrada al patio, la adición de las tres nuevas habitaciones hacía necesario rodearlas o atravesarlas para llegar al edificio principal **[4b]**. Esas indicaciones apoyan la idea de un culto mistérico o un camino de iniciación. Antes de la construcción de los edificios, la iniciación puede haber adoptado la forma de una danza. A juzgar por todas estas indicaciones, los misterios eleusinos parecerían haber sido inaugurados hacia mediados del segundo milenio a. C. Éste fue un período de influencia mutua, reli-

giosa y de otros géneros, entre Creta y la Grecia continental, entonces gobernada por reyes «micénicos».

Pero no sabemos si Eleusis existió alguna vez independientemente como una pequeña ciudad, o si, ya en el siglo XVI a. C., debía preferentemente su existencia al culto que iba a hacerla famosa. Posiblemente estuviera gobernada por sacerdotes más que por reyes «micénicos». Esto no habría sido habitual en Grecia, sino algo muy particular, relacionado tal vez con la tradición de que los habitantes de Eleusis eran tracios, originalmente hostiles a los griegos. En la etapa ateniense Eumolpo[55], el mítico antepasado y predecesor de los hierofantes, fue representado como el enemigo de Erecteo, un rey guerrero como él y seguramente una invención poética en el estilo de la antigua leyenda heroica micénica. Pero también, según su genealogía mítica, Eumolpo era tracio[56]. Esto se ve confirmado por el nombre del héroe Imarado, que los genealogistas le dieron como hijo. «Immarados» se relaciona con el lugar tracio llamado Ismaros[57] y refleja una lengua tracia fonéticamente más avanzada, tal vez un dialecto del sur. La tumba del héroe tracio Tereo en Mégara[58] prueba que las tribus tracias habían ejercido presión más allá de Eleusis hasta el Istmo. En el segundo milenio, esas tribus tracias, como actualmente los albaneses, vivían junto a los griegos en las regiones montañosas salvajes y estaban completamente helenizados. Su apertura a la influencia cretense no era menor que la de los griegos[59].

El Himno homérico a Deméter parece abogar directamente contra la posibilidad de que Eleusis, como otras ciudades importantes de la época micénica, tuviera alguna vez dinastía propia. Junto a Céleo, en cuyo palacio se produjeron los acontecimientos que condujeron a la fundación de los misterios, el poeta enumera muchos reyes de Eleusis en el estilo homérico. Céleo, a juzgar por su nombre, que significa «pájaro carpintero», es un ser mitológico, un rey del bosque de la misma raza que los habitantes primordiales de la tierra, a quien Deméter había concedido su don del grano. No es un personaje al estilo homérico, ni un antepasado real de una raza como podían haber sido considerados los Célidas. Sin embargo, es característico que las familias más nobles de Eleusis, cuando ésta ya pertenecía al estado ateniense, derivaran su linaje de antepasados que, en vez de nombres reales, llevaban nombre relacionados con los oficios sagrados. Una familia de este tipo eran los Eumólpidas. Su antepasado era Eumolpo, al que acabamos de mencionar, «aquel que canta de for-

ma hermosa»; en su transfiguración mitológica, fue un cisne entre los hombres, hijo de Posidón, el dios del mar, y de Quíone, la virgen de la nieve, aunque en realidad era el sacerdote cuya voz resonaba en los ritos de las noches sagradas[60]. Como hemos visto, los grandes sacerdotes de los misterios, los hierofantes, tenían que descender de su linaje. Una segunda familia de sacerdotes era la de los Cérices, descendientes de Cérix, «heraldo», hijo de Hermes, el heraldo divino. De esta familia se nombraba al daduco, segundo sacerdote de los misterios, conocido como el «portador de la antorcha», así como al hierocérix, «heraldo de las ceremonias», y finalmente al sacerdote que oficiaba en el altar.

El nombre de Eleusis no es un nombre habitual en griego para un lugar. Se nos dice que anteriormente había sido llamado Sesaria[61]. Quizás un poeta se había referido a Eleusis por ese nombre sobre la base de alguna vieja historia. Sésara era el nombre de una heroína eleusina. Su nombre, «la que sonríe», sin duda denota un aspecto de la diosa del mundo inferior. El nombre de Eleusis es todavía más transparente. Se refiere al mundo inferior en el sentido favorable y puede ser traducido como «el lugar de feliz llegada». Gramaticalmente, se diferencia por el acento y la inflexión de *eleusis*, «llegada», pero, como él, se relaciona, según las reglas de la gradación vocal griega, con Elíseo, el reino de los bienaventurados. Ninguna adaptación superficial de un nombre extranjero podría haber armonizado con esta sorprendente regularidad gramatical. El nombre de Eleusis apelaba a las multitudes de aquellos que se esforzaban por una llegada feliz y se proponía como objetivo de la vida humana.

Según la historia sagrada de Eleusis, la primera en «llegar» fue Deméter. El Himno homérico nos cuenta que llegó de Creta (123), pero esto no significa en absoluto que los misterios fueran de origen cretense. La diosa fue la primera iniciada y también la fundadora de los misterios; su iniciación fue el hallazgo de su hija, que no sucedió en Creta. Sin embargo, como con tantos elementos característicos de la historia cultural griega, hay indicaciones que apuntan a un origen en Creta, la gran isla cuya avanzada civilización había sido compartida por los griegos desde el siglo XV a. C.

La literatura antigua contiene una sola mención explícita a Creta en relación con los misterios eleusinos. Un erudito historiador del siglo I a. C., Diodoro de Sicilia, nos cuenta que los cretenses reclamaban como suyos estos misterios, así como los misterios órficos y los de Samotracia. Pre-

tensiones de este tipo se planteaban frecuentemente en la antigüedad sin justificación. Diodoro no nombra su fuente. Fue probablemente un historiador de Creta. Su prueba del origen cretense de los misterios, citada en Diodoro (V, 77, 3), es de interés: en otras partes –son éstas las palabras exactas– esos ritos se comunicaban en secreto, pero en Creta, en Cnosos, se tenía la costumbre desde tiempo inmemorial de hablar de esas ceremonias muy abiertamente a todos y, si alguien quería saber algo de ello, no se ocultaba nada de lo que en otras partes se impartía al iniciado bajo un voto de silencio. Quien escribió esto puede haber generalizado haciendo comparaciones demasiado apresuradas, pero puede haberse referido perfectamente a elementos del culto que en su época todavía estaban vivos en Cnosos y que nos son desconocidos en la actualidad.

Por supuesto, podía haber diferentes grados de secreto en relación con cultos de contenido similar. El lenguaje griego establece una distinción entre *arreton*, el secreto inefable, y *aporreton*, lo que se mantenía secreto bajo ley de silencio. Los admitidos a los misterios, aun al secreto verdadero, *arreton*, pueden haber sido originalmente toda la colectividad, la tribu o la comunidad. El *arreton* era, por su misma naturaleza, inefable. Aquí podemos hablar con Goethe de un «sagrado secreto abierto»[62]. Algunos ritos imponían el secreto a quienes participaban en ellos. Pero este efecto directo podía tener su origen solamente en el centro inefable de los ritos. Alrededor del centro se agrupaban elementos menos cargados de emoción, respecto de los cuales era necesario ordenar silencio. En Eleusis, esto incluía la procesión festiva y muchas de las cosas que en ella se portaban. En el momento en que los participantes en la procesión se reunían en la Pécile de Atenas, la prescripción proclamada por el hierofante y el daduco prohibiendo a todos los bárbaros y asesinos participar en ella entraba en vigor[63]: sólo a ellos se les prohibía participar en el sagrado secreto abierto. Esto no era muy diferente de la situación que prevalecía en Creta, según la fuente de Diodoro: el momento de las ceremonias en que se fortalecía el secreto estricto parece haber variado.

Hay un himno órfico que apunta, no explícitamente a Creta, sino sólo en dirección al sur, hacia el mar que bordeaba el camino de la procesión y el lugar en que los iniciados bailaban. He citado las palabras del coro de Eurípides según las cuales incluso las diosas del mar, las hijas de Nereo, participaban en la danza de los iniciados. Presentando una transfiguración mitológica de los orígenes remotos, el Himno órfico a las ne-

reidas nos dice que las diosas del mar fueron las primeras en revelar los misterios sagrados (24, 11), los misterios del «Baco más santo y la pura Perséfone». Ésta era una manera de decir que los misterios más importantes de los griegos procedían del mar. En la bahía de Eleusis fueron recibidos por sacerdotes tracios. Su lengua original aparecía en el canto del hierofante, en los extraños nombres de los dioses, mucho después de que las iniciaciones se hubieran vuelto griegas y se hubieran convertido, en verdad, en los misterios más sagrados de Grecia. Aquí radica una posible respuesta a la pregunta por los orígenes.

II. El marco mitológico

Ningún drama se representaba en Eleusis

El secreto verdadero, el *arreton* de Eleusis, estaba relacionado con la diosa Perséfone; efectivamente ella, la *arretos koura*, la «doncella inefable», la única de todos los seres divinos a la que se da este epíteto en la tradición[64], *era* el secreto. Esto sólo se hace comprensible cuando se penetra gradualmente en el núcleo de los misterios. El secreto estaba rodeado por muchos otros secretos menores de los que no estaba permitido hablar. Todos esos elementos secretos estaban dispuestos en una estructura de relatos mitológicos, que no estaban sujetos a ninguna ley de silencio y eran considerados meramente como una preparación para los misterios. La más incomprensible de las múltiples teorías falsas que se han asociado a los misterios eleusinos es la idea de que en ellos uno de los conocidos relatos mitológicos –la historia del rapto de Perséfone, por ejemplo– se representaba en forma de drama. Hay que estar de acuerdo con los comentaristas ingleses del Himno homérico a Deméter[65] que afirmaban que intentar seguir la pista hasta los ritos del misterio de algo que fuera públicamente contado o representado es una ingenua pérdida de tiempo.

Mythos significa «palabra», «afirmación», originalmente «un suceso expresado, verdadero»[66]. No es creíble que los *mythoi* eleusinos, que se presentaban a todos en palabras e imágenes, hayan tenido nada que ver con el *aporreton*, lo prohibido, por no mencionar el secreto más interior, el *arreton*. Cuentos sagrados prohibidos han existido en todas partes y en todos los tiempos. Con frecuencia se aludía a ellos en relación con diversos cultos secretos. Incluso se los representaba como dramas en teatros que han sido excavados en los recintos sagrados de los misterios cabíricos en Samotracia y Tebas, o muy cerca del templo de la diosa de los misterios arcádicos en Licosura. No sucedía así en Eleusis. El propio santuario no

contenía nada semejante a un escenario, ni existía un segundo edificio parecido a un teatro. Los mitos forman una introducción pública a los misterios; una introducción para nosotros, que debemos empaparnos en ellos si queremos llegar a una comprensión del elemento prohibido. Al parecer, sólo muy pocos cuentos y representaciones esculpidas o pintadas se ocultaban; éstos eran contados de nuevo y expuestos a los iniciados en el santuario. No servían tanto para instruir como para fomentar el gusto de la gente por las historias narradas y por la aparición física de los dioses. Esos cuentos y representaciones se movían de dentro afuera, desde el capullo, por decirlo así, a la flor abierta.

A través de ellos, a través de los mitos en palabra e imagen, el camino lleva más allá de palabras e imágenes. Antes de tomarlo debemos tratar de hacernos una idea de lo que significaba esta posibilidad de una esfera situada «más allá de la palabra y de la imagen» en la religión griega.

Las dos diosas

La palabra griega para dios, *theos*, corresponde a un concepto predicativo[67]. Por sí misma, sin artículo, designa un suceso divino: el dios como acontecimiento. El artículo despoja del énfasis al acontecimiento e introduce una visión más personal del dios. Con el artículo masculino o femenino, pero invariable en su forma, *theos* señala a un dios o diosa definidos, una divinidad a quien el orador no quiere nombrar: o porque *no puede* o porque *no lo necesita*. Por consiguiente, Theos, o el femenino Thea, es más apropiado que un nombre cuando se habla de los dioses mistéricos. Entre el uso con artículo y el uso sin artículo, a menudo está el nombre propio, que el profano no está autorizado a pronunciar. *Theos* corresponde al *arreton*. El nombre propio corresponde a los *aporreta*. En público –pero no abiertamente– se hablaba de «el dios» o «la diosa».

Este estado de cosas está adecuadamente demostrado por inscripciones, letras en vasijas y un hallazgo reciente, el garabato de un iniciado de los misterios cabíricos en Tebas[68]. En Eleusis, la dimensión divina del misterio –escojo en principio esta forma general de expresión, indeterminada en cuanto a número y género– era conocida públicamente como «las dos deidades» en una forma dual que puede significar tanto «los dos dioses» como «las dos diosas». Personas de una devoción particular conti-

nuaron empleando esta designación indefinida mucho después del período clásico[69]. Todo el mundo sabía que las dos divinidades eran *diosas*. El acento, desde un punto de vista público, estaba más en lo dual. En cuanto los iniciados entraban en la esfera de los *aporreta*, se encontraban realmente con más deidades. Y no se excluye teóricamente que en el *arreton* las *dos* se hicieran *una*. En Heródoto, el ateniense que explicaba el milagro al espartano antes de la batalla de Salamina no menciona ningún nombre, pero dice «la Madre y la Hija» (véase pág. 37). Hasta nosotros ha llegado la tradición de que fueron Homero, y supuestamente antes que él Panfo, el escritor de himnos, los primeros en escribir «Perséfone», el nombre de la hija, en un poema[70]. Los poetas preferían eludir su nombre y hablaban siempre de ella como la Core, la «Doncella». Las diferentes maneras de escribir su nombre en los vasos áticos pueden revelar una situación fluida entre la expresión y la ocultación.

El elemento de la pareja que se volvía hacia fuera era Deméter. El nombre la identifica como Madre y como De, en una forma más antigua Da, deidad femenina cuyo auxilio y ayuda se evocaba en fórmulas arcaicas por el uso de esta sílaba. En la escritura micénica la misma sílaba –ya relacionada con *meter* en la lengua– significaba tal vez una medida para los campos de cereal[71]. Era allí donde Deméter difería de Gaia o Gea, la Tierra: en verdad, era también la Tierra, pero no en su calidad de madre universal, sino como madre del grano; no como madre de todos los seres, dioses y hombres, sino del grano y de una hija misteriosa a la que no se nombraba fácilmente en presencia del profano.

Nada relacionado con Deméter, madre del grano, era secreto, ni siquiera su hija en la medida en que ésta era solamente una doncella, robada a su madre y luego devuelta. Menos secreto todavía era el don de Deméter, la espiga, que crecía de la tierra y maduraba ante los ojos de todos. También se mostraba en los misterios. Pero el cereal en gavillas difícilmente adornaría la arquitectura visible de los santuarios del Misterio, en Eleusis y probablemente en dondequiera que hubiera un Eleusinion, un templo dedicado al culto a las deidades eleusinas, si *ése* hubiera sido el secreto. Ni había tampoco ningún secreto sobre la famosa pena de Deméter. Por eso, la diosa fue considerada en los tiempos modernos como una especie de *mater dolorosa* griega, aunque no tuviera ningún otro rasgo que la asemejara a la Madonna. Se estaba sin embargo más cerca de la verdad cuando se la pintaba como una Ceres rolliza (Ceres era su nom-

bre entre los romanos, un nombre entre otros en la Italia antigua). Y porque no era secreto, conocemos perfectamente la razón de su pena, la historia del secuestro de Core. No es necesario narrarlo en detalle[72]. Reuniré solamente los rasgos más importantes de los mitos de Madre e Hija, en un marco más amplio, en principio, que el de Eleusis o Ática.

Los mitos relativos a Deméter

Lo sorprendente sobre los mitos de Deméter, cuando consideramos la imagen de la diosa tranquilamente sentada en su trono que aparece en tantos monumentos, es la búsqueda incansable de su hija. En esos relatos, la madre del grano llega a parecerse a esas mujeres divinas como Io, Europa o Antíope, con sus vagabundeos lunares[73]. Su figura experimenta metamorfosis que no pueden ser explicadas plenamente por los diferentes tiempos y lugares en que se originaron las historias. La historia cretense de Deméter difiere, ciertamente, de la historia arcádica. La última contiene una transformación de la diosa que tiene dos caras pero, no obstante, sigue siendo una sola.

El mito cretense de Deméter es prehomérico. La *Odisea* se refiere a él (V, 125), y es muy posible que el Himno homérico a Deméter aluda a la misma historia cuando cita a la diosa diciendo que procede de Creta (123). No sólo la pena de Deméter parece haber sido bien conocida, sino también su amor y su unión con el cazador cretense Yasio o Yasión en el surco del campo arado tres veces. Es Ovidio el primero en contarnos que su amante era un cazador[74]. Pero sabemos por otras fuentes de un gran cazador de Creta que «cazaba seres vivos» y fue por ello llamado Zagreo, y que no era otro que el Señor del mundo inferior[75]. La contribución de Homero al relato, el hecho de que Zeus golpeara a Yasio con su rayo, puede muy bien relacionarse con el carácter subterráneo del cazador. Lo que le sucedió a Deméter no es muy diferente de lo que le sucedió a Perséfone. La diferencia es que Deméter consintió. No nos sorprende saber que el fruto de su amor fue Pluto, «riqueza»[76]. ¿Qué otra cosa podía surgir del consentimiento de la diosa del grano? Pero exactamente eso se repetía en Eleusis. Tras el rapto de Perséfone, nació un niño, el pequeño Pluto, que se parecía al raptor, Plutón. Que la *riqueza* había nacido no era ningún secreto de los misterios. En dos representa-

ciones de las diosas eleusinas destinadas al público en general, dos magníficas vasijas pintadas en estilo ático tardío, vemos al hijo: una vez como un niño pequeño de pie con una cornucopia ante Deméter sentada en el trono [50a], y otra en la que una diosa que sale de la tierra entrega la cornucopia a Deméter [51] (cf. *infra* pág. 175), como si hubiera nacido allí abajo, en el reino al que Core había sido llevada. No son éstos los únicos ejemplos. Nombres e imágenes de la riqueza –el nombre de Plutón es uno de ellos– rodean los misterios de Eleusis. En un canto báquico ateniense[77] y en la ley sagrada de Cos[78], Deméter, la madre de Pluto, es llamada «la Olímpica», epíteto que la distinguía de «la Eleusina», la diosa del misterio, que era adorada en Eleusis y en otros lugares. Como Eleusina, era la misma diosa y, sin embargo, distinta: la madre de Perséfone[79].

La suerte de Deméter era mucho más dura en la Arcadia bárbara que en Creta. Allí, la diosa errante corre la misma aventura que la Core de Eleusis: es raptada[80]. Su perseguidor y raptor era un dios cuyo nombre significa «esposo de Da»: Posidón[81]. La diosa se transforma en yegua y se esconde en una cuadra, en la que el dios, en forma de semental, engendró en ella no sólo una hija misteriosa cuyo nombre no estaba permitido pronunciar, sino también un célebre corcel mítico[82]. En la misma historia, el rostro de la diosa cambia. Una vez raptada, era la colérica, y, junto con su rostro airado, llevaba también el nombre malvado de Erinys. Pero cuando se reconcilió y se hubo bañado en el río Ladón, se volvió dulce: las estatuas de ambas formas, Deméter Erinys y Deméter Lousia, se podían ver en su templo de Telpusa[83]. En Arcadia, era también una segunda diosa en los misterios de su hija, la innominable, la que se invocaba solamente como Despoina, la «Señora»[84]. Pero en los misterios de Licosura, como en los de Eleusis, la más importante de las dos era sin duda la hija. ¿Era la Perséfone arcádica realmente diferente de su madre, que había sufrido también el destino de la Core?

Podemos preguntarnos si en estas figuras se elevaba simplemente el destino universal de las mujeres a un plano puramente divino: lo que habían sufrido las madres ¿debían sufrirlo también las hijas? ¿O madre e hija eran dos tan sólo para el profano? Pues una Gran Diosa podía hacer eso: en una sola figura, que era *a la vez* Madre e Hija, podía representar los motivos que se repiten en *todas* las madres e hijas, y podía combinar los atributos femeninos de la tierra con la inconstancia de la luna erran-

te. Como señora de todas las criaturas vivas de la tierra y el mar, podía llegar desde el mundo inferior al cielo. La diosa del misterio de Licosura llevaba un manto cósmico adornado con representaciones de los habitantes de la tierra y el mar, y sostenía en su regazo la *cista mystica*, el cesto cerrado con los instrumentos de los ritos secretos[85]. Su madre se sentaba a su lado en el mismo trono. En Telpusa, sin embargo, Deméter *sola* poseía dos estatuas en el mismo templo, una con semblante colérico, que llevaba el cesto de los misterios.

Había aquí dos posibilidades: o una única diosa tiene dos rostros, como en Telpusa, o dos diosas, que pueden ser consideradas como aspectos diferentes de una sola, se encuentran viniendo de direcciones diferentes. Esto significaría que Deméter y Perséfone, aunque de origen distinto, se habrían convertido en una unidad inseparable. ¿O tomó Deméter el lugar de una madre mayor de Perséfone con la que estuvo asociada en otros tiempos? Esta pregunta será retomada en nuestro análisis final de la dualidad en Eleusis (véanse págs. 156 ss.). La unidad de la pareja eleusina está expresada en una inscripción de Delos[86]. Se encontró en el recinto sagrado de los dioses egipcios, donde se honraba a Deméter junto con Isis, una Gran Diosa extranjera que también lloró y anduvo errante. En la isla sagrada, donde a partir del siglo III a. C. se celebraban también cultos extranjeros, los adoradores eran particularmente sensibles a esos asuntos. Daban más importancia a la unidad de las diosas que a las diferencias entre ellas. La inscripción dice: «[Propiedad] de Deméter la Eleusina, doncella y mujer». El texto griego no deja lugar a dudas: doncella y mujer (o esposa) son dos atributos simultáneos de la diosa eleusina. Tampoco era éste todo el secreto de los misterios eleusinos, o no estaría grabado en la piedra. Sin embargo, hay algo más allá de la apariencia externa. Las tradiciones mitológicas se vuelven transparentes, revelando un hecho humano, que siempre y en todo lugar permite al alma mantener unidas a madre e hija y hace que se identifiquen entre sí. Rara vez esto fue expresado en términos eternos y suprapersonales como lo fue en el mitologema de Deméter y Perséfone.

En la dualidad que siempre se mantuvo en Eleusis, Deméter representaba el aspecto terrenal, Perséfone otro, más espiritual y transcendente. De las dos, Deméter era siempre la accesible, una figura mitológica a la que el hombre deseoso de acercarse a Perséfone podía acceder más fácilmente. Y la versión eleusina del mitologema, como se recoge en el

Himno homérico a Deméter, muestra que justamente eso, una especie de autoidentificación con ella, la diosa de la tristeza, era lo que se esperaba de los iniciados de Eleusis. El himno describe pormenores del llanto de Deméter, que sabemos fueron imitados por los mistos. Debemos volver ahora nuestra atención a este poema y tratar de comprender, con la ayuda de otras fuentes antiguas, sus elementos más importantes.

Rapto y pesar

Con gran arte, el Himno homérico cuenta la historia del rapto de Perséfone. Su madre está lejos. O, más bien, es la hija la que ha marchado a algún lugar remoto, donde juega y recoge flores con las hijas de Océano, la generación más antigua de las diosas del mar. De acuerdo con la voluntad de Zeus, Gaia, la Tierra, la ha engañado sorprendiéndola con una flor maravillosa que nunca se había visto antes. Sólo cuando el suelo comienza a abrirse –a «bostezar»– se menciona el nombre del prado (17), como de forma casual y sin gran énfasis. Es el *Nysion pedion*, la llanura de Nisa, así llamada por la montaña dionisíaca de Nisa, que el poeta colocaba cerca del mar. En general, Nisa era considerado el lugar de nacimiento y primer hogar del dios del vino. Pero existía también una ciudad en Asia Menor con el nombre de Nisa, una colonia griega posterior formada en Caria a partir de tres ciudades más pequeñas. Allí, el matrimonio divino de Plutón y Core se celebró en «el Prado»[87] –aquí se utiliza la palabra como nombre de lugar– y se adoraba a las deidades del mundo inferior en una cueva cercana. Era un «prado de Nisa» o «llanura de Nisa», escogido y preparado para el culto. Este culto se instituyó probablemente sobre la base del Himno homérico y nos ofrece una interpretación del *Nysion pedion*. El nombre aparece en el himno y se tomó como una forma de Nisa. El Niseion del que habla la *Ilíada* (VI, 133) y la «llanura» conocida como el «Jardín de Dioniso» cerca de una cueva de Brasiai, en Laconia[88], deben de haber sido lugares de culto similares. Todos ellos, incluido el Niseion tracio de Homero y la llanura y la cueva cercanas a Brasiai, estaban dedicados al culto de Dioniso. La historia según la cual la hija de Deméter fue raptada en un lugar llamado «llanura de Nisa» tiene que ver probablemente con este mismo culto.

Era una región peligrosa a la que Core fue atraída en su recogida de

flores, pero muy probablemente no estaba relacionada originalmente con el nombre de Plutón. El mismo Dioniso tenía el extraño apodo de «el boquiabierto»[89], formado con la misma palabra empleada por el poeta del Himno homérico (16). La noción de que el dios del vino en su calidad de Señor del mundo inferior era el raptor de la muchacha no aparece expresamente en el himno. Apenas habríamos podido detectarlo en el trasfondo si un arcaico pintor de vasos no nos hubiera mostrado a Perséfone con Dioniso **[5]**[90]. No siempre estuvo prohibido narrar o representar esta versión. Los pintores de vasos del período clásico adoptaron una versión diferente, que era la versión oficial de Eleusis: en sus representaciones del mito eleusino, daban al viejo dios del vino las características más amables de Plutón, el dios del mundo inferior en su aspecto de otorgador de riqueza[91]. El poeta homérico cuenta que Hades, el hermano del mundo inferior de Zeus, hizo salir a sus caballos de la tierra boquiabierta en un estilo heroico. Sube a la muchacha en su carro y lleva a su novia raptada a un largo viaje sobe la tierra antes de volver al reino subterráneo. El lugar donde sucedía esto estaba señalado por el río Cefiso, cerca de Eleusis. Se llamó Erineo[92] por una higuera silvestre *(erineos)* que estaba próxima. En general, existía un lazo estrecho entre la higuera silvestre y el Dioniso subterráneo: su máscara fue tallada de esa madera en Naxos[93]. Actualmente los griegos tienen un temor supersticioso a dormir bajo una higuera. Una higuera silvestre señalaba la entrada al mundo inferior en otros lugares distintos a Eleusis[94].

Las lamentaciones de la muchacha no fueron oídas por la luna, sino por Hécate en su cueva –para los atenienses también ella era hija de Deméter, y como tal era invocada en el coro eleusino de Eurípides (*Ion* 1048)–, aunque no ve al raptor. Helios, el Sol, ve y oye todo. La última en escuchar la voz de Perséfone es Deméter. Se quita la diadema de la cabeza, se envuelve en ropas de luto y vaga durante nueve días, sin comer ni bañarse, llevando dos antorchas encendidas. Al décimo día encuentra a Hécate, que también lleva una luz en la mano, y las dos se dirigen a Helios. Por el dios del sol se enteran de quién fue el raptor. El dolor de Deméter se convierte en ira. Deja a los dioses y va entre los hombres, asumiendo una forma fea para no ser reconocida. De este modo, llega a Eleusis y se sienta junto al pozo de la Virgen [17, 2], al que los habitantes van a por agua.

Se trataba de un pozo mitológico, conocido por diferentes nombres

5. Deméter, Hermes, Perséfone, Dioniso. Esquema de la pintura en uno de los laterales de la copa de Jénocles.

en las diferentes versiones de la historia. Se llamaba Parthenion, «pozo de la virgen»[95], sin duda porque estaba relacionado con el destino de una virgen, y Anthion, «pozo de las flores»[96], presumiblemente porque se pensaba que allí se producía un florecimiento desde las profundidades. Es una pérdida de tiempo tratar de identificarlo con otros pozos de la región o situarlo en cualquier lugar salvo donde fue puesto por los planificadores y constructores del santuario en el siglo VI a. C. y donde se encuentra hoy **[6]**. Provisto de un margen redondo, era el Kallichoron, «pozo de las danzas hermosas», como se le llama también en el himno (273). Sobre el pavimento de piedra, algunos círculos, que les pareció a los excavadores que todavía se podían ver, indicaban la figura básica de la danza que en otro tiempo realizaron los iniciados. Después del siglo V a. C., el muro del recinto sagrado dividió el terreno de la danza, pero no afectó al pozo, y es así como lo encontramos hoy. En el Himno homérico la diosa se sienta para descansar junto a un pozo, prototipo mitológico del actual, a la sombra de un olivo (100). Pero el poeta ha indicado previamente que no pretende contar la historia de la desaparición de Core junto a ese mismo pozo. Ésta es la interpretación que debemos atribuir al pasaje en cuanto a que ni siquiera los olivos habían escuchado sus lamentos (23). Los habrían oído si el rapto no hubiera sucedido en los campos de Nisa. Pero hay ejemplos en la mitología griega de vírgenes que desaparecen mientras bailan alrede-

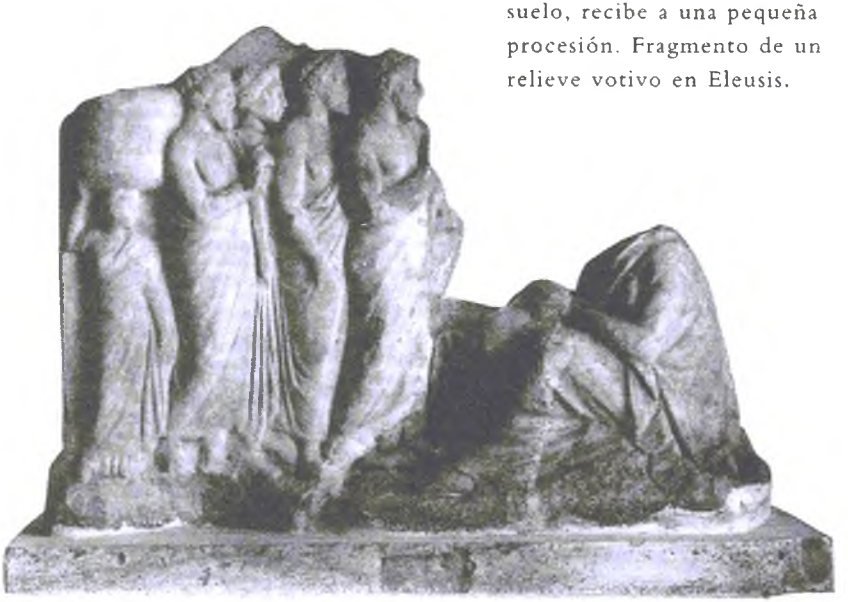
6. El antiguo pozo junto al que se sentaba la diosa, actualmente vallado.

dor de un pozo[97]. Y vasijas pintadas que tienen su origen en el culto a Perséfone del sur de Italia muestran que se esperaba un florecimiento desde las profundidades. Representan el acontecimiento por un brotar de flores, plantas o espigas [39] (véase *infra*, pág. 144)[98].

Junto al pozo se sienta Deméter –así continúa el himno– con la forma de una anciana que ya no espera más hijos pero que todavía es capaz de cumplir los deberes de nodriza. Un poco más allá, según la concepción del poeta, están los palacios de los reyes que entonces vivían en Eleusis con sus familias. El más cercano es el palacio de Céleo. Pronto sus cuatro hijas van al pozo a sacar agua. En casa, con su madre Metanira, han dejado a un hermano pequeño que todavía necesita una nodriza. La diosa lo ha previsto así y ofrece a las muchachas sus servicios. Son aceptados, y ella se instala en las habitaciones de las mujeres del palacio. Es recibida por Metanira con su niño en el pecho. Cuando entra la diosa, la puerta se llena con su luz divina. La reina se atemoriza, aunque no reconoce a la diosa. Se levanta de su sillón y se lo ofrece a la diosa. Pero Deméter prefiere una simple silla y deja que su velo caiga sobre su rostro. Yambe, la doncella, ha extendido una piel de oveja blanca sobre la silla. Sobre ella, Deméter permanece sentada durante largo rato (198).

Éstos eran los signos de su pena, y todos los que sufrían la iniciación tenían que imitarlos antes de entrar en el Telesterion. El palacio de Céleo no era un telesterion. La casa de los Misterios no estaba todavía en pie. Los ritos no se habían establecido aún. El poeta no describe nada de lo que estuviera prohibido hablar. Era así como los participantes se prepara-

ban para los misterios en sus hogares o en el lugar donde se inmolaba el animal sacrificial sobre cuya piel se sentarían en ayuno; en Atenas ese lugar era, sin duda, el Eleusinion, el templo eleusino de la ciudad. Pero no todas las versiones de la historia sagrada sitúan el acto del luto de Deméter –su acción de sentarse en silencio– en el palacio de Céleo. Existía otra versión, tal vez más antigua, según la cual la diosa se sentaba en una roca **[7]**[99]. Allí, se sentaba «sin reír». Esta «roca sin risa» –*agelastos petra*– era vista sólo por aquellos que entraban en el recinto sagrado. Advertido en un sueño de no mencionar nada de lo que viera en el santuario interior, el piadoso Pausanias no mencionó esta roca en su descripción (I, 38, 7). Actualmente, el visitante debe buscarla en los Pequeños Propileos [17, 5], a la derecha del Camino Sagrado. Allí, según una vieja historia, se sentaba la diosa, no lejos del pozo de las Danzas Hermosas, cerca del lugar excavado en la ladera de la montaña que estaba dedicado al dios del mundo inferior y protegía el pequeño templo de Plutón. Se decía que también Teseo se sentó en la *agelastos petra* antes de descender al mundo inferior[100]. En diversos períodos los eleusinos conocieron, y señalaron, al



7. Deméter, sentada en el suelo, recibe a una pequeña procesión. Fragmento de un relieve votivo en Eleusis.

menos tres entradas al Hades: una a través del pozo, otra aquí, y una tercera cerca de la higuera silvestre junto al Cefiso.

Cuando la diosa se sentó allí sin reír, en los alojamientos de Metanira o en la roca, Yambe, la amable doncella, desempeñó su función. Su nombre era Yambe, como el metro de los poemas yámbicos, esto es, satíricos, pero en forma femenina y no masculina. Su función era hacer que Deméter riera con bromas y burlas, para convertir su pena en ternura (200-204). Lo consiguió por medio de gestos obscenos, que el estilo del poeta homérico le prohíbe describir. Pero existe otra versión, algo de la cual ha llegado hasta nosotros[101]. La atmósfera de los festivales de Deméter permitía juegos y cuentos groseros. Según esta versión, no había entonces ningún rey en Eleusis, sino sólo un pobre campesino con su familia. Su nombre era Disaules, «aquel en cuya choza no era bueno vivir». Su esposa Baubo también tenía un nombre elocuente: significaba «vientre». Ella no dudó en realizar una danza obscena ante la diosa y en echarse de espaldas. De esta manera, hizo que Deméter riera.

En el Himno homérico, Yambe hacía lo mismo con sus chanzas. La diosa rubia se sintió llena de dulzura y ternura, como en la vieja historia de amor cretense, pero no por eso se consoló. Se introduce ahora un motivo que deja todo claro y que ni siquiera el poeta homérico pudo velar. La reina llena un vaso con vino dulce y se lo ofrece a Deméter, que lo rechaza diciendo que, para ella, compartir el vino sería contrario a *themis*, el orden de la naturaleza (207). Comprendemos fácilmente sus palabras en cuanto conocemos la identidad del raptor que había secuestrado a su hija en el reino de los muertos, una vez sabemos a quién se refiere el nombre encubierto de Hades o Plutón. Según el himno, el rapto se produce en la llanura de Nisa, donde se abrió el suelo dionisíaco. Un crítico filosófico de todos los misterios, el severo Heráclito, afirmaba: «Hades es lo mismo que Dioniso»[102]. El subterráneo dios del vino era el raptor. ¿Cómo podría la madre de la doncella haber aceptado *su* don? Por eso ella inventó otra bebida, que no era uno de los secretos de los misterios, sino que se bebía antes de la iniciación y se convirtió en signo de los misterios.

Esa bebida se llamó *kykeon*, «mezcla», y se hacía de cebada, agua y menta. Era una infusión especial. Quien deseara ser iniciado en Eleusis tenía que beber de ella[103]. Por eso el vaso en el que se preparaba y transportaba pudo convertirse en símbolo de la iniciación [59][104]. La mezcla de Deméter se tomaba después del largo ayuno[105] y era también compatible

–como dice expresamente el poeta (211)– con *hosia*, el decoro religioso que la madre tenía que observar en el período de luto después del rapto, del acto de violencia, del secuestro en el reino de los muertos. Pero ahora nos acercamos a algo que parece incomprensible.

Deméter toma al pequeño Demofonte bajo su cuidado. Y el niño se desarrolla y crece como un dios (235), aunque no se le dé nada para comer y su madre no lo alimente. Cada noche la diosa lo pone en el fuego como si fuera un leño. Lo hace en secreto; los padres no observan nada y se maravillan por la apariencia divina de su hijo. Pero la reina no puede resistir la curiosidad. Sorprende la extraña acción de la diosa y grita de horror (248-249): «Demofonte, hijo mío, la mujer extranjera te ha echado al fuego. Debo llorar y lamentarme por ti». Deméter monta en cólera. Saca al niño del fuego del hogar, le deja en el suelo, de donde es recogido por sus hermanas, que han entrado precipitadamente en la habitación, y se da a conocer. Su advertencia se dirige no sólo a la reina, sino a toda la humanidad. La narración es interrumpida por su declaración (256): «Ignorantes e irreflexivos sois los mortales: no sabéis si es el bien o el mal lo que está por venir». Metanira es un ejemplo. Con su extraña acción Deméter habría hecho inmortal a su hijo. Ahora, será mortal como todos los demás hombres. Para sí misma, la diosa pide un templo sobre el pozo de las Danzas Hermosas. Se construye y allí se retira Deméter sin permitir que planta alguna crezca sobre la tierra. Los dioses no reciben más sacrificios hasta que Zeus envía a Hermes al mundo inferior para devolver la Core a su madre (335).

El viaje de Deméter al Hades

Hemos llegado a una parte de la historia que el poeta del Himno homérico no sólo vela –como veló a Dioniso, el raptor, en los campos de Nisa– sino que omite por completo. Quizás una figura geométrica me ayude a resumir los dos primeros capítulos. Alrededor del secreto inefable de los misterios eleusinos podemos dibujar tres círculos concéntricos. Las tres zonas que delimitan pueden ser definidas o al menos localizadas con precisión. Lo inefable, lo *arreton*, era actualizado en el santuario eleusino, el Telesterion. Con la historia de Demofonte y el «gran fuego» (248), el himno nos ha llevado, por decirlo así, al umbral del santuario.

Ningún secreto se vinculaba al gran fuego que ascendía del Telesterion. El círculo más interior rodearía el palacio en el que ardía este fuego que los mortales ignorantes, irreflexivos, los profanos, no podían comprender. El segundo círculo incluía todo lo que sucedía en Atenas en los llamados misterios menores de Agra y todo lo que sucedía después de la procesión formada en Atenas, durante la marcha y en la *aule* o patio del santuario[106]. Aquí, cada detalle era *aporreton*, sometido a la ley del silencio. Respecto de la procesión, seguramente el silencio era menos estricto. El capítulo III tratará de lo que conocemos de esa zona.

El Himno homérico salta sobre las dos primeras zonas y se queda en la tercera: los hogares de los iniciados y el templo donde éstos ofrecen sacrificios a las diosas. Así, es natural que el poeta deba retroceder del santuario y rodearlo, por decirlo así. Nos lleva ahora al «templo de Deméter». El templo es una simplificación poética del santuario más complejo, que incluye un camino al mundo inferior. Allí, en el templo, la diosa espera, airada y resentida, que Zeus cambie de opinión y le devuelva a su hija. No sabemos por el himno, sino solamente por indicios proporcionados por otros poetas, que Deméter se fue a otro lugar durante ese período de espera.

En un himno de Filico, que era sacerdote de Dioniso en Alejandría en el siglo III a. C., leemos esta súplica a Deméter: «Vuelve a llevar a Perséfone bajo las estrellas» (48)[107]. Puesto que este himno se conserva solamente en fragmentos de un papiro, no sabemos si en él Deméter respondió a la súplica, si Filico describía el descenso de la diosa al mundo inferior y el encuentro con su hija, o si, también él, ocultó la revelación última. Un himno órfico dirigido a Deméter como Meter Antaia, la «Madre Espectral», dice más, pero no todo. Este himno se basa en la versión más primitiva del relato sagrado según el cual sólo Disaules y su familia campesina vivían entonces en Eleusis. Eubuleo, el hijo de Disaules, era porquero. Cuando la tierra se abrió y se tragó a Perséfone, sus cerdos fueron tragados con ella. El himno órfico comienza en este punto: dejando de ayunar en Eleusis, Deméter baja hasta Perséfone en el mundo inferior después de que «el hijo sagrado de Disaules» le haya mostrado el camino (41, 6; cf. pág. 179).

En el Himno homérico es Hermes, mensajero de los dioses, quien lleva las órdenes de Zeus a Hades y Perséfone, gobernadores del mundo inferior. Lo que ahora sucede se sitúa fuera del gran secreto de los miste-

rios eleusinos y queda al margen de éstos. El hecho de que el Himno homérico describa la subida de la Core de manera tan detallada como el rapto fundamenta esta observación. Pues, de cualquier manera que la subida de la Core pueda haber sido descrita, el mero hecho de que se haya descrito e incluso representado muestra que no puede haber sido un elemento de los misterios.

En el Himno homérico la Core es devuelta a su madre, tal como fue raptada, en el carro de Hades. Cuando Hades escucha la decisión de Zeus por boca de Hermes, finge una obediencia sincera. Pero en secreto da a comer a Perséfone un grano diminuto de granada, sabiendo que esto la hará regresar junto a él durante una tercera parte del año, y durante ese período reinará sobre todas las criaturas vivas como reina del mundo inferior. Un tercio del año es un período insignificante en la vida del grano. Ninguna semilla permanece debajo de la tierra durante cuatro meses. Como Gran Diosa que reina sobre todos los seres mortales (365), verdadera gobernante del mundo, a Perséfone se le permite ahora subir al carro de Hades. Hermes la conduce al templo de Deméter. Deméter sale a su encuentro como una ménade (386) digna de su propia madre, Rea, la Gran Madre extáticamente errante, que en otra forma del mito está tan estrechamente relacionada con Perséfone como ella misma (cf. págs. 145 s.). También Rea aparece en el himno y persuade a Deméter para que vuelvan a crecer las plantas sobre la tierra (459). Hécate, que había ayudado en la búsqueda, también se une para celebrar la reunión entre madre e hija.

No necesitamos ocuparnos más de la estructura mitológica. Después de que Deméter hubiera visto a su hija, se dirige enseguida a los reyes de Eleusis para iniciarlos y mostrarles los ritos sagrados por los que deben solemnizar el secreto inefable. El himno concluye con la alabanza de las dos bendiciones de las diosas: la bienaventuranza interior, la visión que confiere beatitud, y la bienaventuranza exterior de la riqueza que las dos diosas derraman sobre quienes las aman.

III. Los misterios menores y los preparativos para los misterios mayores

Myesis y *epopteia*

Grandes filósofos griegos como Platón y Aristóteles –y antes que ellos, sin duda Sócrates– ilustraron a menudo experiencias espirituales mediante ejemplos tomados de elevados aspectos religiosos de la vida griega[108]. Platón nos muestra a Sócrates paseando con el hermoso pero enfermizo Fedro por las orillas del Iliso, cerca de Atenas, no lejos del santuario de Agra. Agra fue el escenario de los misterios menores, que servían como preparación para los misterios mayores de Eleusis. Platón no dice una sola palabra sobre los alrededores del lugar del misterio. El joven Fedro lee primero un discurso sobre el amor de Lisias, el orador de moda. Entonces Sócrates, con guasona ironía, improvisa un discurso propio. Sólo en el punto culminante de su segundo y serio discurso sobre el amor emplea Sócrates términos que en los misterios designan dos niveles de iniciación (*Fedro* 250c; cf. *infra*, págs. 116 s.): el rito primero, la *myesis*, que aquí tenía lugar a orillas del Iliso, y el segundo y supremo, la *epopteia*, que se desarrollaba en Eleusis.

Términos semejantes se emplean en el discurso de la sacerdotisa Diotima en el *Banquete* de Platón. Al explicar la naturaleza del amor a Sócrates, distingue la esfera física de la esfera espiritual con las palabras: «Éstos son los misterios menores del amor, la *myesis* en la que incluso tú, Sócrates, puedes entrar; pero en cuanto a los mayores y más ocultos, los *epoptika*...» (209e). Ni Sócrates en el *Fedro* ni Diotima en el *Banquete* hablan realmente de los misterios de Agra y Eleusis. Pero para sus contemporáneos era perfectamente evidente que se referían a ellos cuando hablaban de los misterios de la vida espiritual, que debe comenzar en el nivel del amor físico y que conduce finalmente a la gran visión de las Ideas. En estos diálogos filosóficos las alusiones a las dos ceremonias son

figurativas, pero es cierto que el *tono* original de los ritos se reproducía fielmente. El tono de Agra y la *myesis* era más físico, el de Eleusis y la *epopteia*, más espiritual.

Myesis puede traducirse por la palabra latina *initia*, «comienzos», o su derivación *initiatio*, o iniciación, que significa «introducción en el secreto». Pues *myesis* procede del verbo *myeo* (μυέω), que denota la acción. El verbo más simple *myo* (μύω), del que deriva el sustantivo, implica el elemento de secreto. No significa nada más que «cerrar», como hacen los ojos *después de ver*. El primer objeto autoevidente de este verbo es el sujeto: se cierra *él mismo* a la manera de una flor. Pero también un segundo objeto es posible, que debe estar muy cerca del sujeto y ser su posesión. Ese objeto es el secreto. En alemán, esta estrecha relación entre el secreto y el mantenedor del secreto se expresa por la derivación del sustantivo *Geheimnis* (secreto) y el adjetivo *heimlich* (secreto) de *Heim* (hogar), el recinto más privado. En griego, podríamos seguir la pista a muchas palabras compuestas hasta llegar al hipotético adjetivo verbal *myston*, que puede significar solamente lo que se cierra en sí mismo: *mysto-dotes* es aquel que revela el secreto (Apolo en el Himno a la Musa de Mesomedes)[109]; *mysto-graphos*, el que escribe los secretos. Éstas son palabras tardías: las antiguas son *mystes*[110], y *mysteria*, el festival en el que se comunica el secreto.

Los misterios, los que impartían el secreto mayor, eran los de Eleusis. Se celebraban en otoño, en el mes de Boedromión. Los mistos, «iniciados», llegaban en procesión ritual a este festival de «visión» en el que se alcanzaba la *epopteia*, el estado de «haber visto». A nadie que no hubiera sido iniciado se le permitía entrar en el recinto donde se celebraba algo más que *myesis*, el rito primero. Incluso para esta introducción al secreto se prescribía un secreto absoluto. Sólo se hacía público dónde y cuándo iba a tener lugar la *myesis* y lo que había que hacer para prepararla. Solamente de estos elementos podemos hablar con algún detalle.

En la primera mitad del siglo V antes de Cristo la *myesis* se celebraba todavía cada mes en el patio de la casa de la iniciación suprema, el Telesterion de Eleusis[111], así llamado porque aquí se alcanzaba el objetivo, el *telos*. *Teleo*, «iniciar», se deriva de este sustantivo, y *telete*, un término general para la celebración de los misterios o ritos similares, se relaciona con la misma raíz. Originalmente, la *myesis* que precedía a la participación en la *telete* de Eleusis no estaba relacionada con los misterios cele-

brados junto al Iliso. Sin embargo, se establecía una relación en el tiempo, y por consiguiente los misterios de Agra llegaron a ser denominados misterios menores o pequeños misterios en oposición a los misterios mayores o grandes misterios de Eleusis. En el *Gorgias* de Platón, Sócrates dice que esto había sido regulado por una ley sagrada (497c), y la misma relación entre los ritos se refleja en el *Fedro* y el *Banquete*, donde los ritos físicos se presentan como una preparación para los espirituales. También en nuestra investigación tendremos que empezar con los misterios de Agra y sólo después pasar a los misterios mayores.

¿Qué sucedía junto al Iliso?

Debió de ser hacia mediados del siglo V a. C. cuando los hombres de Eleusis que administraban los misterios mayores, los Eumólpidas y los Cérices, se convencieron de que las ceremonias secretas realizadas fuera de los muros de Atenas, a orillas del Iliso, constituían una preparación necesaria para sus propios ritos. También tenemos noticia de que esos misterios –y esto no se dice nunca expresamente de los misterios eleusinos– tenían como finalidad una *instrucción*, lo que implicaría la preparación de lo que debía ocurrir más tarde en Eleusis[112]. La procesión desde Agra a Eleusis se desarrollaba según una ley religiosa estricta. En el año 302 a. C., en el mes de Muniquión, que correspondía aproximadamente a nuestro abril, el general macedonio Demetrio, conocido como Poliorcetes, «conquistador» de ciudades», de quien los atenienses dependían en gran medida, se presentó para la iniciación en los misterios menores y mayores[113]. Los misterios menores se celebraban en el mes de Antesterión, nuestro febrero, y por entonces no estaba permitido celebrarlos en otra época. Ni siquiera los iniciados eran admitidos a la *epopteia* en el mismo año, sino sólo en septiembre del año siguiente. Demetrio quería recibir ambas iniciaciones en el mes de abril. El representante del sacerdocio eleusino, el daduco Pitodoro se opuso, puesto que no era el mes apropiado. Pero inmediatamente los atenienses decidieron poner un nuevo nombre al mes de abril, Antesterión, y, después de que Demetrio hubiera sido iniciado en Agra, llamar al mismo mes Boedromión. De este modo el macedonio participó de los misterios mayores sin infringir la ley sagrada, lo que nos indica hasta qué punto esa ley se tomaba *literalmente*.

Después de 215 a. C. los misterios menores se celebraban dos veces en los años en que un gran número de extranjeros acudían para asistir a los juegos eleusinos[114].

Una relación mantenida de manera tan insistente no puede haber sido accidental. El recinto sagrado de Agra estaba situado en las riberas del Iliso. Todavía hoy ese nombre recuerda los brotes de *lygos* y la sombra de los plátanos inmortalizados por Platón en su diálogo entre Sócrates y Fedro. De esta forma, el nombre Agra significa la reserva de caza de Ártemis Cazadora, de Ártemis Agrotera. Aquí la diosa, al mantener el epíteto, era venerada en su forma habitual, como portadora de un arco[115]. El nombre antiguo del lugar y su diosa era algo diferente y significaba lo contrario. El nombre oficial, tradicional, más sagrado era *en Agras*, que significa «sobre el territorio de la diosa llamada *Agra*, "Despojos de la caza"». Un nombre diferente con el mismo significado se le daba también a ella, de quien la isla de *Thera* había recibido su nombre. «Thera» significa también «Agra». Una diosa perseguida, como Ártemis, con el nombre extranjero de Britomartis, «la virgen dulce», o Aphaia, era común a los cretenses y a los habitantes de la isla de Egina: la virgen fue cazada y

8. Pequeño templo jónico en el Iliso cerca del santuario mistérico de Agra durante el período turco (hacia 1760).

9. Escena en relieve del friso del templo jónico en el Iliso: el rapto de las Hiacíntides.

al final cayó en una red[116]. Un relato cuenta que cuando era perseguida, su ropa se enganchó en un mirto[117]. Este mito cretense había llegado a Ática así como a Egina por el mar Egeo. Es probable que la otra diosa del Iliso, que originalmente se llamaba solamente Meter, «la madre», y cuyo templo se llamaba Metroion, «templo de la madre»[118], procediera también de Creta. En el período clásico el culto de Agra era considerado como los «misterios menores de Deméter» y como los «misterios de Perséfone». Éstos son nombres eleusinos. El friso de un pequeño templo jónico, que todavía se mantenía en pie junto al Iliso en el período turco **[8]**, mostraba escenas relacionadas con el rapto de doncellas y su sacrificio **[9]**: el sacrificio de las Hiacíntides. Se decía que este trágico incidente había sucedido cuando Atenas fue sitiada por Minos, rey de Creta[119].

Aparte de la posibilidad de que los misterios del Iliso estuvieran dedicados a Perséfone, la hija raptada de Deméter, y a la misma Deméter, ha llegado hasta nosotros otra versión, según la cual estarían relacionados con Dioniso[120]. Esto viene indicado también por el nombre de la hija del rey ateniense, Oritía, que según una historia muy conocida fue raptada por Bóreas, el Viento del Norte[121]. Oritía significa «la que brama en las mon-

tañas». Y eso es lo que hacían las mujeres en sus festivales de Dioniso. Oritía se encontraba también entre las Hiacíntides[122]. Su historia sugiere tanto el festival de Dioniso como el rapto de una virgen. La estrecha relación de los misterios menores con el ciclo del festival dionisíaco en febrero, las Antesterias, y particularmente con el «Día de las vasijas», las Choai, está atestiguada por un monumento encontrado en el lecho del Iliso **[10]**. Representa a Heracles, acompañado de Hermes –ambos con los cántaros característicos–, dirigiéndose a recibir la iniciación. Heracles es recibido por los dioses del campo. El dios masculino sentado en la máscara del dios del río es una figura de Plutón. Pero aquí deja que su apenas visible compañero lleve la cornucopia y también él lleva un cántaro. La noche antes de las Choai se celebraba en la ciudad el matrimonio misterioso entre Dioniso y la portadora del título de reina. La tradición no nos dice en qué día se celebraban los misterios de Agra, sino solamente que era ese mismo mes[123]. Por otra parte, como ya he dicho, sabemos sólo que los ritos junto al Iliso eran una imitación de los acontecimientos que giraban en torno a Dioniso[124]. Lo que los sacerdotes de Eleusis en el período clásico, desde mediados del siglo V en adelante, consideraban como una preparación necesaria para sus propios misterios era confiada a los mistos de Agra en relación con la fiesta del matrimonio de Dioniso. Los iniciados de Agra entraban en conocimiento del matrimonio de Perséfone, aunque no sabemos con certeza en qué forma. Sabemos que los misterios consistían en cosas que se mostraban y acciones que se realizaban, *deiknymena* y *dromena*[125], y probablemente también de cosas que se decían, *legomena*[126]. Éstas estaban sujetas a la ley del silencio. La historia de Heracles que va a ser iniciado no era secreta. Los ritos en los que participó se representaron en el arte. Esto prueba que no eran el contenido de la *myesis*. Sabemos, en todo caso, lo que los precedió en este caso concreto.

La purificación de Heracles

Uno de los trabajos de Heracles –esos relatos contados tan a menudo que se convirtieron casi en canónicos– fue su viaje al mundo inferior[127] de donde debía traer a Cerbero, el perro de Hades. El monstruo se refugió bajo el trono de su dueño. Persiguiéndolo, el héroe llegó a la presencia del rey y de la reina del mundo inferior, pues Hades no go-

10. Llegada de Heracles al Iliso. Relieve encontrado en el cauce del Iliso.

bernaba solo, sino juntamente con la reina a la que había raptado. De este modo, Heracles se encontró ante Perséfone. Esta escena daba lugar a una explicación muy especial en Eleusis, donde se decía que Heracles podía permanecer ante la reina del mundo inferior sólo porque había sido iniciado previamente. Los devotos dedicaron muchos pensamientos a este punto. ¿Cómo pudo Heracles ser iniciado si en aquellos días nadie que no fuera eleusino o ateniense era admitido a los misterios?[128]. Parece haber existido una tradición concreta respecto de la fecha en que los forasteros fueron admitidos por vez primera. El problema se solucionó de esta forma: se inventó a un eleusino con el significativo nombre de Pilio –«de la puerta», esto es, la «puerta del mundo inferior»–, y se decía que este Pilio había adoptado a Heracles. Otra versión hace su aparición

cuando las iniciaciones empezaron a realizarse en Agra y fueron admitidos los no atenienses. La nueva costumbre estaba justificada por la historia de que Heracles había sido el primer iniciado de Agra y de que los misterios menores habían sido establecidos en su beneficio[129]. Eurípides parece haber conocido ya esta versión, como se pone de manifiesto cuando su Heracles se refiere a su propia iniciación[130].

Sin embargo, había obstáculos en el camino de la *myesis* de Heracles, como sin duda en el caso de otros extranjeros, particularmente soldados. También él estaba contaminado con la sangre de los numerosos enemigos y monstruos derrotados. La iniciación tenía que estar precedida por actos de purificación. De éstos se podía hablar bastante abiertamente, aunque existía una cierta resistencia a revelar todos los detalles. Los ritos de purificación pueden haber variado de manera considerable. Fueron solamente autores filosóficos posteriores como Teón de Esmirna quienes hablaron de *katharmos*, la purificación en general, como parte de la *myesis*[131]. Aquellos que habían cometido asesinato u homicidio, aunque fuera involuntariamente, necesitaban de forma especial la purificación. Para otros, bastaba alguna forma menor de purificación. No sabemos cómo se trataban las palabras impuras, características de muchos extranjeros, y tampoco si en todas las épocas fueron excluidos o no de los ritos quienes no hablaban griego. Se nos dice que los iniciandos se bañaban en el Iliso, que tenía agua abundante, aunque muy fría, en febrero[132].

La preparación de Heracles para la *myesis* está representada en un relieve que probablemente estaba fuera del santuario, junto al Iliso. La obra del artista helenístico fue posteriormente muy imitada. Una versión bastante fantástica de los ritos preparatorios se puede ver sobre un sarcófago de origen efesio descubierto en Torre Nova, cerca de Roma **[11]**. Aquí vemos las llamas purificadoras de las antorchas llevadas por una sacerdotisa, y dos personas divinas adicionales, una diosa a un lado, Yaco al otro. Una representación más sencilla aparece en un recipiente cinerario de mármol, conocido como Urna Lovatelli, hallado en Roma **[12a-12d]**, por la princesa Ersilia Caetani Lovatelli, que hizo público el descubrimiento. Por supuesto, todas las fases de la larga ceremonia no podían ser representadas en una sola obra de arte. Un Heracles joven, que se mueve de derecha a izquierda, entra en los ritos lustrales que le prepararán para la iniciación. El héroe –prototipo del hombre necesitado de purificación– es fácilmente reconocible por su piel de león.

11. Purificación de Heracles, en el sarcófago de Torre Nova.

Quienes pasaban por el rito llevaban su propio animal, que tenía que ser inicialmente sacrificado: aquí es un cerdo [12a]. Heracles lo sujeta sobre el altar bajo. En su mano izquierda sostiene los *pelanoi*, los pasteles redondos que ofrecería el sacerdote después de los sacrificios cruentos. Se ve al hierofante vestido como Dioniso, vestidura que habían tomado los sacerdotes eleusinos, se decía, de los actores de las tragedias de Esquilo[133]. En efecto, el hierofante de Eleusis aparece como un segundo Dioniso. Le correspondía encargarse del primer acto de purificación de Heracles en Agra. Según una tradición, éste fue realizado por Eumolpo, primer gran sacerdote, designado por Deméter[134]. En ambos misterios, el sacerdocio eleusino recibía una parte del sacrificio[135]. Aquí el hierofante se ocupa de derramar algún tipo de líquido sobre el cerdo. En la mano izquierda sostiene un plato en el que se pueden distinguir varias amapolas, flor sagrada de Deméter.

Lo que probablemente sucedió después se describe en otra parte: en la purificación del Jasón manchado de sangre y Medea por la bruja Circe[136]. Con las manos chorreando sangre de cerdo, el sacrificante rezaba a Zeus y luego se purificaba a sí mismo (o a sí misma) con un sacrificio incruento. En esta relación particular, el cerdo era algo más que el

a

b

animal favorito de Deméter; incluso los mistos más pobres tenían que sacrificar cerdos para ella antes de poder ser iniciados[137]. El sacrificio de los «cerdos místicos»[138] era un verdadero sacrificio expiatorio. Los animales morían en lugar del iniciando. La víctima, explica Sócrates en la *República* de Platón (378a), era sacrificada para que uno *pudiera* oír lo que de otra manera le estaba prohibido. El orden de la secuencia –primero el sacrificio expiatorio, luego «oír» en Agra– coincide sin duda con los hechos históricos. Las palabras de Sócrates nos dan también una indicación de lo que los mistos iban a oír: algo que recordaba al filósofo los mitos que era inapropiado contar a los jóvenes. Los iniciandos bañaban al animal antes de darle muerte, si era posible en el mar[139] –aquí la identificación del sacrificador con el sacrificio está claramente expresada–, para ser comido luego en honor de la diosa. Toda la zona que rodeaba el lugar de iniciación olía a cerdo asado[140].

En el caso de Heracles, el segundo sacerdote, el daduco, también tenía que aparecer y matar el carnero[141] sobre cuya piel se sentaban los más grandes pecadores durante los restantes ritos de purificación. También esto

c

d

12a-12d. Purificación de Heracles, Urna Lovatelli.

aparece en la urna [12b]. Heracles se sienta allí cubierto por un gran paño que le cae sobre la cabeza y el rostro. La cabeza del carnero a sus pies indica que las pieles que están debajo de él no son sólo de león. Una sacerdotisa emprende entonces una purificación más minuciosa. (Había dos sacerdotisas en Eleusis[142].) Sobre su cabeza, la sacerdotisa sostiene un aventador trenzado, instrumento con el que habitualmente se limpiaba el grano y en el que se guardaban y trasladaban los accesorios de los ritos dionisíacos: el falo o la máscara[143]. En esas canastillas se ponían niños, divinos y humanos[144], que, como el grano, se consideraban las semillas de lo que está por venir. La visión del *liknon*, el aventador trenzado, sugiere la idea de la purificación y el estado de infancia al que el iniciado era restaurado.

Todo esto no era la *myesis*. El Heracles velado tenía sin duda que recogerse en sí mismo. Estaba envuelto en la oscuridad, muy a la manera de las novias y de los consagrados a los dioses del mundo inferior. Pero aun después de estar limpio, nada se le mostraba. En las mejores representaciones [por ejemplo, **13**], vemos a un Heracles mucho más hermoso, con vestiduras blancas de flecos sobre las que se ha colocado la piel de

13. Heracles preparado para los misterios menores. Relieve en terracota.

ciervo dionisíaca, inclinado sobre un manojo de ramas de mirto y de pie delante de Deméter. Esta escena es la última de la serie de la urna [12c]. En Agra como en Eleusis, la diosa, vuelta hacia fuera, está sentada delante de los secretos, en un gran cesto redondo, la *cista mystica*, en la que se ocultan los avíos de la *myesis*. Ahora que el iniciando está limpio y preparado, se le pueden mostrar. Ahora puede recibir instrucción y aprender lo que tiene que aprender. También está allí la conocida figura de la Core [12d], detrás de su madre. Y, también visible, hay una gran serpiente enroscada en torno al cesto del misterio y que se ofrece al iniciando. Heracles alarga la mano derecha: signo de una disposición completa para la *myesis*, pero no la *myesis* misma [12c; también 13]. Probablemente la serpiente fuera un elemento accesorio de otros misterios. En Agra, meramente prefiguraba el secreto: de otra manera no la veríamos. Trabar amistad con la serpiente era dionisíaco: las bacantes también lo hacían, aunque con menos reserva que Heracles en la Urna Lovatelli[145].

El coste de la iniciación

Hasta aquí hemos podido seguir la preparación de Heracles para la *myesis*. No sólo la purificación, sino también la iniciación implicaba el sacrificio de animales y era por consiguiente un asunto caro, aunque los animales grandes, como los toros, sólo eran ofrecidos por el estado. Hemos sabido por casualidad, por un discurso atribuido a Demóstenes[146], que Lisias, el famoso orador que proporciona el punto de partida para el diálogo entre Sócrates y Fedro en las orillas del Iliso, estaba enamorado de una joven esclava. Se llamaba Metanira, como la reina del Himno homérico a Deméter, y era propiedad de una mujer corintia. Lisias quería hacerle un buen regalo, pero sabía que su dueña se apropiaría de todo lo que él regalara a la joven. Así que decidió que fuera iniciada: éste era un regalo de gran valor y que no podía serle arrebatado.

Las inscripciones que recogen los informes de los funcionarios eleusinos, los Epimeletai y Tamiai, que atendían los asuntos prácticos del santuario, nos proporcionan algunos detalles. El trabajo necesario era realizado por esclavos pertenecientes al estado, pero dado que no se permitía la entrada al santuario a nadie que no estuviera iniciado, también ellos tenían que recibir la *myesis*. Los informes de los años 329-328 a. C. muestran el precio considerable de iniciar a dos esclavos del estado –treinta dracmas– en los primeros días del mes de Antesterión, por lo tanto sin duda en Agra[147]. Se indica previamente que las ofrendas, los cántaros y el vino para el día de las Choai se pagaban para los esclavos[148]. Según los informes de 327-326 a. C., cinco hombres tenían que ser iniciados para que pudieran poner el interior del Telesterion en orden[149]. Para un grupo de esclavos, se sacrificaba una oveja como ofrenda preliminar, otra oveja a Deméter y un carnero a Perséfone.

La propia Deméter, en su duelo por su hija, se sentaba sobre una piel blanca de oveja[150]; su rostro estaba cubierto, pero la piel *blanca* de oveja mostraba que no tenía, como Heracles, necesidad de purificación. No hay duda de que los iniciados, deseosos de presenciar la *epopteia* de Eleusis, tenían que hacer un sacrificio apropiado para ser dignos de asumir en ellos mismos el dolor de la diosa. El luto de Deméter incluía también un ayuno. El Himno homérico subraya un período de nueve días (47), aunque la diosa siguiera ayunando mucho más (200). La bebida mezclada, el *kykeon*, también tenía que ser preparada; su elaboración anun-

ciaba el principio de la gran Fiesta del Misterio en septiembre, del mismo modo que la terminación del vino anunciaba el comienzo de los festivales de Dioniso en el invierno: en enero las Leneas, en las que el daduco participaba[151] y los Epimeletai sacrificaban[152].

La procesión a Eleusis

Era a mediados de septiembre, o más exactamente el día 16 de Boedromión, cuando se oía el grito «¡Iniciados al mar!»[153]. Igual que se habían bañado en el Iliso antes de la *myesis*, ahora se bañaban en el mar, entre el cual y las diosas de Eleusis había ciertos vínculos secretos, descritos tal vez en leyendas sagradas muy antiguas, que pueden haber explicado, por ejemplo, por qué les estaba prohibido a los mistos comer ciertos pescados. La purificación común en el mar parece sin embargo haber sido una institución relativamente tardía. Una inscripción del año 215-214 a. C. ensalza a los Epimeletai[154] que la habían organizado. Quizá el Hydranos[155] de Eleusis, el sacerdote que asistía a la purificación por el agua, empezaba a tener demasiado que hacer, y posiblemente por eso se introdujo el baño en su lugar. En los Rheitoi, el lugar preferido por los eleusinos, el agua salada desembocaba en el mar. En el período anterior –como vemos en un relieve eleusino **[14]**– una de las diosas rociaba al hombre al que ella escogía para la iniciación: Triptólemo u otro héroe eleusino[156]. Todo esto no era ningún secreto.

Al día siguiente, el 17, los campesinos ofrecían una cerda a Deméter y Perséfone[157]; previamente los mistos sacrificaban probablemente el animal sobre cuya lana debían sentarse en silencio. Se dice que los mistos permanecían en casa el día 18[158], mientras fuera se celebraba una procesión en honor de Asclepio según el rito de Epidauro[159]. Ese día, el gobernante del mundo inferior, adoptando la forma del dios de la sanación, mostraba un rostro amablemente radiante y amistoso. Pero era también el día en que –según el calendario ático, que prescribía que Deméter y Perséfone debían recibir su cerda el día antes– se ofrecía una libación a Dioniso y los demás dioses[160]. Aunque esta libación llevara el nombre de *trygetos*, «vendimia», era una ofrenda que podía fijarse en cualquier día, no sólo en la época de la vendimia[161]. Sin embargo, era una fiesta que tenía que ver con el vino, del que Deméter se abstuvo durante su período de

14. Diosa asperjando a un héroe eleusino (probablemente con agua). Fragmento de un relieve de Eleusis.

luto. Aquí los mistos la imitaban cuando permanecían en sus casas. Era probablemente ese día cuando se preparaba el *kykeon*. Un escritor de comedias nos cuenta cómo un extranjero inexperto que se preparaba para los misterios salió corriendo a la calle –era de Epidauro y quería ver la procesión de Asclepio– con cebada del *kykeon* en la barba[162]. No debía haberlo hecho, ni debía tampoco haber participado de la bebida.

Luego llegaba el 19 de Boedromión[163], el primer día del festival, que se denominaba Mysteria, los Misterios, pues todo lo demás era mera pre-

paración, y los otros misterios no eran los verdaderos misterios, que ahora estaban a punto de empezar. Este día tenía el nombre especial de *agyrmos*[164], «reunión». Por la mañana, la procesión de los mistos se ponía en movimiento, dejaba la ciudad por el barrio de los alfareros y la Puerta Sagrada y se dirigía por el Camino Sagrado a Eleusis, adonde llegaba por la noche. Según el cómputo griego, el día siguiente, el 20 de Boedromión, empezaba con la tarde y la noche santas[165]. Pero la regla del silencio estaba en vigor desde el momento de la reunión. No sabemos de manera precisa qué tipo de objetos sagrados se habían llevado de Eleusis a Atenas cinco días antes[166], sino sólo que después de cruzar la frontera ateniense los que los llevaban se habían parado junto a la *hiera syke*, la higuera sagrada[167]. Pero, como enseguida veremos, la elección de este lugar tenía probablemente relación con tales objetos. Se guardaban durante cierto tiempo en el Eleusinion de Atenas, y finalmente se llevaban de nuevo a Eleusis en la procesión. Las sacerdotisas los llevaban[168] sobre la cabeza en unos cestos. Estatuas de estas portadoras de cestos flanquearon más tarde el interior de la puerta que conduce al recinto sagrado [23]. Sabríamos todavía menos si no fuera por el descubrimiento de una pintura, donación de una tal Ninnio, que representa la procesión y más que eso: la idea de la procesión **[15]**.

Era imposible mantener secretos algunos de los elementos característicos de la procesión: las ramas de mirto en el cabello y en las manos de los mistos, el grito de «Yaco», la presencia en la procesión de una estatua del joven dios así invocado y la luz de la antorcha por la que la procesión llegaba a su destino. ¿Por qué tanto mirto? Ésa es la característica más sorprendente. Heracles se inclinaba sobre un manojo de ramas de mirto antes de su *myesis* en Agra [13]. Se llevaban manojos de mirto a la iniciación. Todo esto, así como la participación de Yaco, viene explicado por una historia que se contaba al profano e incluso se podía escuchar en el escenario de la tragedia[169]. Yaco era un álter ego de Dioniso, que iba a Eleusis en busca de su madre, Sémele. Originalmente –así dice la historia– Dioniso tenía tres plantas sagradas: la viña, la hiedra y el mirto. A cambio del mirto, Hades le devolvió a su madre, Sémele. Los mistos pueden haber sabido que el mirto desempeñaba un papel en el secuestro de la reina del mundo inferior: desde entonces se lo ha asociado al matrimonio.

En la pintura de Ninnio [15], Yaco y la diosa Hécate, ambos con an-

15. Pintura votiva de Ninnio, encontrada en Eleusis.

torchas, conducen a los iniciados –hombres y mujeres– hacia las Grandes Diosas de Eleusis. Con vestimentas oscuras y bordones de peregrino como los vagabundos más pobres, los mistos siguen las huellas de las diosas afligidas. Las ropas blancas se introdujeron por vez primera en el festival el año 168 d. C.[170]. Probablemente esto se debió a la influencia de los misterios egipcios, el culto a Isis, en los que las ropas de lino blanco eran características[171]. Pero ya en el período clásico las vestimentas llevadas con ocasión de la *myesis* se tenían en gran estima. Se dedicaban a las diosas o se guardaban como pañales para la generación siguiente[172], aunque se tratara de las prendas más humildes que llevaban mendigos y caminantes[173]. Aparte del mirto, los mistos se identificaban por otros dos signos: las mujeres llevaban vasijas de *kykeon* cuidadosamente atadas a la cabeza[174], y en las manos de los hombres reconocemos los pequeños cántaros que Heracles, Hermes y los dioses de Agra sostenían en sus manos como sig-

no característico del festival de Dioniso [10], del que los misterios menores eran una continuación. Lo que había comenzado en el mes de Antesterión debía continuar ahora. Es seguro que en la procesión a Eleusis los cántaros no se usaban para beber vino.

Era una especie de procesión de espíritus, cubierta por un velo de secreto, que se hacía cada vez más denso cuando los mistos se acercaban a Eleusis. Si no fuera por la regla del secreto, sin duda tendríamos descripciones explícitas de lo que sucedía cuando se cruzaba el río Cefiso, en Atenas. En los tiempos modernos el amplio lecho del río ya no es visible, aunque en la antigüedad era necesario un gran puente para cruzarlo[175]. En el puente, se esperaba la procesión con burlas y juegos extraños, los *gephyrismoi*, o «chanzas del puente». Según un relato, los realizaba una mujer, una hetaira; según otro, un hombre con máscara de mujer[176]. En Aristófanes, una cómica anciana se jacta de haber actuado en el puente en un carro[177]. Representaba el papel de Yambe, o más bien de Baubo, que con sus bromas y gestos obscenos hizo reír a Deméter. Este episodio servía también para aliviar el duelo de los mistos. Era el momento de beber el *kykeon* que las mujeres habían traído en la cabeza, y era probablemente a partir de ese momento cuando resonaban los gritos gozosos de «Yaco».

Un segundo curso de agua, que todavía hoy es bien visible, los Reitoi salados, se cruzaba también mediante un puente. Este puente era tan estrecho que en el período clásico ningún vehículo podía participar en la procesión[178]. Aquí, en la propiedad de los Crocónidas, una familia eleusina de sacerdotes, los iniciados eran designados visiblemente como tales. El lugar se llamaba «Palacio Real de Crocón»[179]. Según cabe suponer, eran los descendientes de un rey de este nombre quienes ataban un hilo *(kroke)* a la mano derecha y al pie izquierdo de los mistos[180]. Aquí, con toda probabilidad, los mistos tenían que identificarse con las palabras que han llegado hasta nosotros como su contraseña y signo de reconocimiento, o *synthema*[181]. Son un resumen de todo lo que los iniciados tenían que hacer antes de ser admitidos a la *epopteia*. En la forma en que ha llegado hasta nosotros, sólo lo que no era secreto se afirma con claridad: «He ayunado, he bebido el *kykeon*, he sacado las cosas del gran cesto y, después de realizar un rito, las he puesto en el cesto pequeño, del cual las he devuelto de nuevo al cesto grande».

La palabra que he traducido como «cesto pequeño» es *kalathos*, mien-

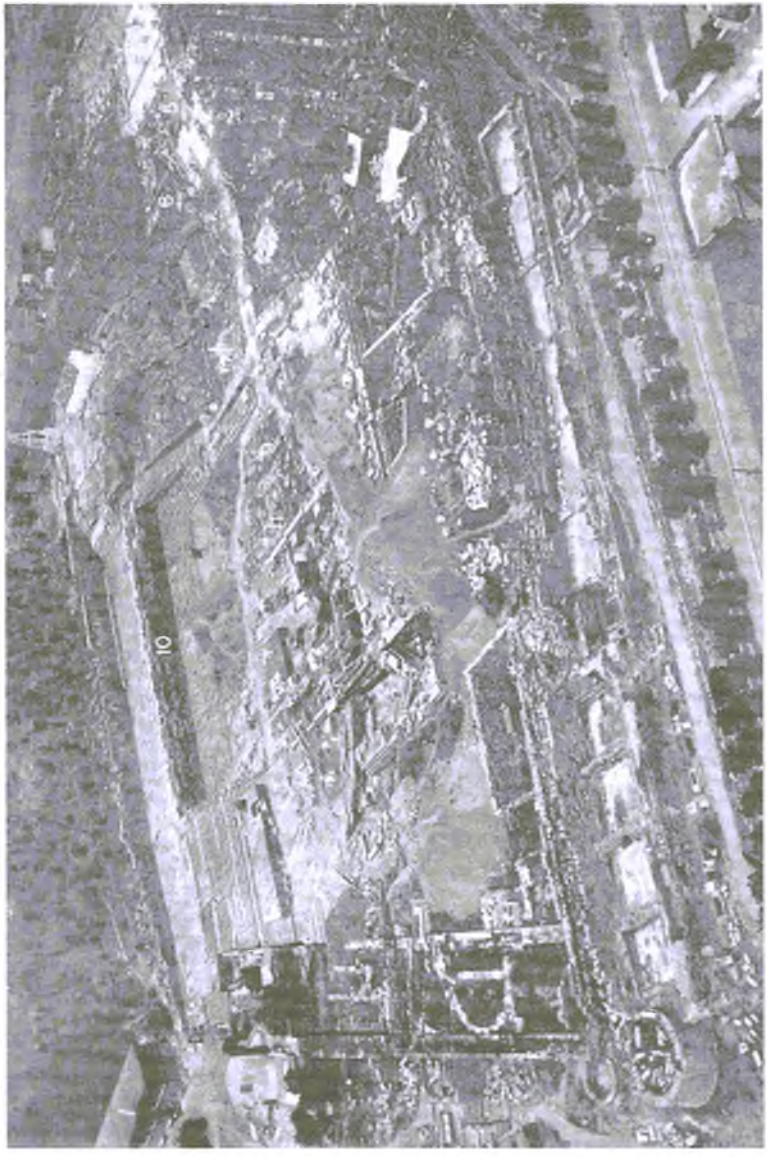
tras que «cesto grande» es *kiste*, la *cista mystica*. El «rito» remite a la *myesis*. Esto puede perfectamente haber sucedido en Agra o en el Eleusinion de Atenas, pero no en Alejandría, en un templo sin ningún misterio real, del cual hablaremos en el ensayo hermenéutico (págs. 131 ss.). El orden del *synthema* es una reliquia de los días en que la *myesis* no se realizaba todavía en los misterios menores de Agra, sino después del ayuno y la bebida del *kykeon*, antes de la *epopteia*. Para los eleusinos, estas ceremonias pueden haberse realizado en el patio del santuario. El *kalathos* puede haber pertenecido a la Core: para las flores que estaba recogiendo cuando fue raptada o para la lana que trabajaba cuando fue seducida por su padre, el Zeus subterráneo, Hades o Dioniso, que había tomado la forma de una serpiente –versión a la que alude el Himno órfico y que fue conservada principalmente por los poemas órficos[182]–. La serpiente se enrolla alrededor de la *cista mystica* en la que Deméter está sentada y de la que se toma lo innombrado, algo misterioso, para meterlo en el cesto pequeño devolviéndolo luego a su lugar original. Es muy probable que en la *cista mystica*, entre las plantas que se pueden ver en las representaciones [23b, 23c] (véase también pág. 96), estuvieran ocultos uno o más falos. Así, era pertinente[183], cuando las *cistae mysticae* eran llevadas a la ciudad, detenerse en la higuera (véase *supra*, pág. 84). Es también probable que en el curso de la iniciación se realizara un rito que implicara el falo[184] –sin embargo, esto puede haber sido solamente un rito preparatorio–. Afortunadamente para el historiador, no era posible mantener la gran visión de Eleusis totalmente en secreto.

IV. El secreto de Eleusis

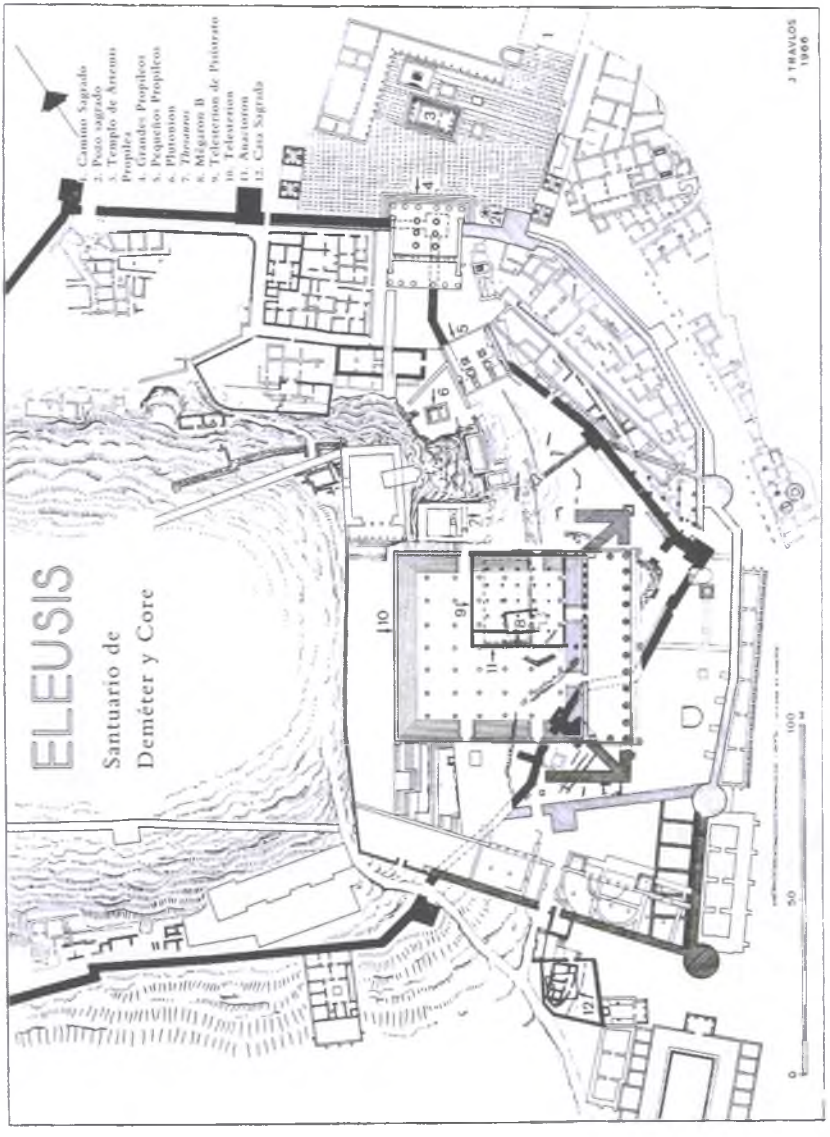
Fuera de las puertas del santuario

Actualmente llegamos al recinto sagrado de Eleusis por el Camino Sagrado **[16** y **17]**, igual que hacían los atenienses. La pequeña ciudad en que se convirtieron las pocas casas del pueblo albanés de Lefsina es posterior a las excavaciones que empezaron a principios del siglo XIX **[18]**. Cuando se construyó la ciudad nueva, se tuvo en cuenta la antigua *hiera hodos*, y el nuevo camino de acceso lleva también ese nombre. Pero incluso en la actualidad Eleusis no es muy grande, y no tenemos que respirar demasiado aire polvoriento antes de encontrarnos súbitamente en las pulidas losas de piedra rectangular con que los emperadores romanos pavimentaron el patio exterior del santuario [2]. Hemos designado el área exterior de los Grandes Propileos como «patio exterior» para distinguirlo del patio interior, oculto bajo numerosos estratos de ruinas, donde se confería la primera iniciación, la *myesis*, a los eleusinos, y, en tiempos aún más antiguos, antes de que los misterios de Agra fueran reconocidos y asociados con los de Eleusis, también a los atenienses.

En el período romano se permitía llegar a los carros, que en el período clásico no podían cruzar el puente de los Rheitoi, hasta las escaleras de los Grandes Propileos **[19]**, que formaban la entrada nordeste del santuario. A derecha e izquierda la zona estaba demarcada por arcos de triunfo romanos. Uno llevaba la dedicación: «A las Dos Diosas y al Emperador [de] todos los helenos»[185]. Tres sabios emperadores, emparentados por adopción, eran responsables de esta elegante disposición de la entrada: Adriano, Antonino Pío y Marco Aurelio Antonino (117-180 d. C.). Encontramos el busto de Antonino Pío en el medallón del restaurado frontón de los Propileos [véase 2], erigido en el reinado o condominio de su hijo adoptivo, el emperador filósofo. El pequeño templo cuya planta ha aparecido en el patio exterior, fuera de los Grandes Propileos,



16. Vista aérea del santuario de Deméter: el Telesterion en el proceso de excavación. Para las referencias numéricas, ver ilus. 17.



17. Plano general del santuario (John Travlos).

18. Vista general de Eleusis durante la guerra de liberación (1821-1829).

19. Los Grandes Propileos: peldaños y otros restos.

también fue erigido en el período romano, tal vez reemplazando a un Hecateon más simple, un santuario de Hécate, guardiana de la puerta. Dedicado a Ártemis Propilea, la Ártemis guardiana de la puerta, y al Padre Posidón, el pequeño templo servía a la misma diosa bajo otro nombre y al mismo tiempo representaba para los iniciados un lazo con los misterios de Licosura. Pues allí, en Arcadia, Ártemis era la hermana y Posidón el padre de Perséfone. Además de los dos altares, había un gran hogar sacrificial junto al templo, destinado a recibir las ofrendas a los dioses del mundo inferior: en Licosura a la Despoina, la Señora, y aquí, también, casi con total seguridad, a la diosa del mundo inferior, cuyo nombre en ambos lugares era Perséfone.

En el período arcaico el gran terreno de danza se extendía hasta los muros interiores, interrumpidos por los Grandes Propileos, y todavía más allá. En él danzaban los iniciados alrededor del pozo de las Danzas Hermosas [6], el *kallichoron phrear* del Himno homérico a Deméter. La división y el abandono del terreno de danza –y, con ello, el traslado de los rasgos arcaicos de los ritos mistéricos al exterior del santuario– se puede intuir en los descubrimientos arqueológicos del patio exterior. El viajero que llegaba aquí en los días de los Antonino encontraba una palangana con agua corriente junto al arco de triunfo oriental. Como nosotros actualmente, también él veía el pozo sagrado, donde la diosa Deméter se sentó hace tiempo a descansar, en su forma arcaica con su borde del siglo VI. Una sala especial se había dispuesto a un lado junto al muro del recinto sagrado al lado de los Grandes Propileos, con dos entradas para los visitantes. Los iniciados tenían prohibido sentarse ahí como había hecho la diosa en otro tiempo[186]: probablemente esta prohibición tenía su origen en el hecho de que en la época arcaica los mistos bailaban alrededor del pozo y no se sentaban allí. En todo lo demás imitaban el luto de la Gran Diosa.

El muro romano fue construido sobre un muro más antiguo, erigido en el siglo V a. C., y ya atravesaba el terreno de danza. Cuando los persas se retiraron del territorio griego después de la batalla de Salamina, prendieron fuego al santuario de Eleusis[187]. Así pues, el nuevo muro, que también rodeaba los graneros pero arruinaba el terreno de danza, se construyó en el período clásico. Los almacenes estaban protegidos, pero el grano traído para los sacerdotes no tenía nada que ver con el secreto de Eleusis. Formaba una parte considerable del tesoro del templo sin el que ningún templo se podía mantener. Los muros tenían el espesor de una

fortificación, y la puerta, a la que los Grandes Propileos reemplazó según el ejemplo de los Propileos de la Acrópolis de Atenas, se asemejaba a la puerta de un castillo.

A través de las puertas y el patio

Al periegeta Pausanias, contemporáneo de Marco Aurelio, se le advirtió en un sueño que no describiera nada de lo que viera dentro de ese muro. Hombre sumamente piadoso, encontró esta prohibición muy natural[188], pero la sola mención de su sueño demuestra que entre el umbral de los Grandes Propileos y el umbral del santuario, el Telesterion, eran posibles diferentes grados y concepciones del secreto. Unos pocos pasos por detrás de los Grandes Propileos aparecía una entrada más estrecha y austera, denominada Pequeños Propileos o Inferiores **[20-23]**, que también sustituían a una puerta de castillo más antigua: debe de haber sido llamada la Puerta Interior[189], aunque la palabra *propylum* aparece en la inscripción del constructor. Se construyó como cumplimiento de un voto hecho aproximadamente el año 40 a. C. por el cónsul Apio Claudio Pulcro, contemporáneo de Cicerón: este último menciona dos veces este proyecto en sus cartas[190]. Los restos del edificio nos permiten reconstruirlo en su forma original, más pequeña y sencilla, con dos pasos secundarios además del principal. Los vehículos llegaban hasta esta puerta hasta que se construyeron los Grandes Propileos. Todavía se pueden ver sus rodadas **[20a]**. El número de personas que pretendía ser admitida en el Telesterion parece haber aumentado considerablemente desde el siglo I a. C. hasta el final del siglo II d. C.

El interior de esta puerta festiva ha sido más revelador que el exterior, más sencillo, donde nada inusual parece haber encontrado el ojo del viajero salvo los capiteles de las dos columnas corintias a ambos lados del Camino Sagrado, con las cabezas de fantásticos animales alados en las esquinas **[22]**. Los arquitrabes que descansaban sobre ellas llevaban, sobre los triglifos y metopas habituales, representaciones de gavillas de grano, atadas con cordón de lana, y réplicas de calaveras de los toros o vacas sacrificados, de rosetones y utensilios rituales familiares, por lo tanto de cosas que se llevaban, lucían y usaban en público **[21]**. El número estándar de pétalos del rosetón eleusino no era cinco, como en la rosa, sino cuatro. Este número corresponde a la amapola. Duplicado, da el motivo de

a

b

20a. Pequeños Propileos: el suelo muestra marcas de la puerta que se abre hacia dentro y surcos hechos por vehículos.

20b. Pequeños Propileos: vista general de los restos.

a

b

21a. Triglifos y metopas decoradas con objetos eleusinos. Se ven ramos de mirto, amapolas, copa, vasija metálica para el *kykeon*, calavera de un becerro. Quizá del Eleusinion ateniense. Construido en la iglesia de Aios Eleuterio de Atenas.

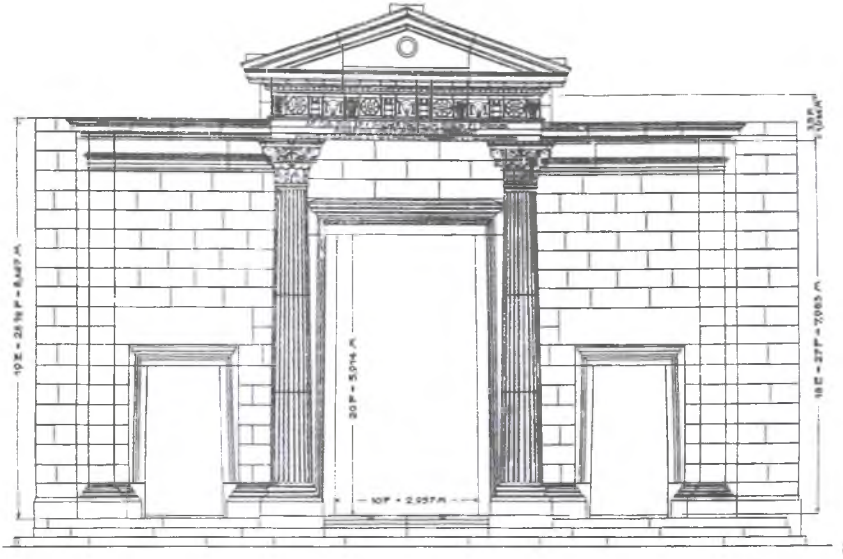
21b. Se ven gavillas de trigo, rosetones profundamente tallados, cajas redondas de Goj (pyxides), calavera de un becerro sacrificado. Excavados y exhibidos en los Pequeños Propileos de Eleusis, a los que adornaron en otro tiempo.

los ocho pétalos. Sería difícil decidir si estos motivos aparecían sólo en el interior o también en el exterior. Pero, sólo en el interior, dos cariátides **[23a]**, grandes figuras femeninas portadoras de cestos, sustituían a los dos pilares a derecha e izquierda de la entrada principal. Una de estas grandes *kistophoroi* –pues lo que lleva cada una de ellas es una *cista mystica*, cesta que ocultaba los utensilios sagrados– está ahora en el Museo de Eleusis **[23b, 23c]**; la otra, en Cambridge, Inglaterra. Representaban a dos sacerdotisas que atravesaban la puerta festiva camino de la gran ceremonia,

llevando los objetos sagrados en la cabeza[191]. Puesto que las estatuas estaban en el interior, probablemente representaban a las sacerdotisas como aparecían realmente en la procesión festiva. Sin embargo, las cestas estaban adornadas sólo con objetos que no eran secretos, pero que eran característicos de los misterios de Eleusis: por ejemplo, la vasija de metal para el *kykeon*, similar a la que había utilizado Deméter[192], rosetones, que servían también para adornar las orejas de las *kistophoroi*, pasteles, brotes y espigas de trigo, ramilletes de mirto e innumerables cápsulas de amapola extendidas sobre hojas. Debajo de esas cubiertas probablemente las cestas contenían las cosas que se mantenían en estricto secreto.

Podemos imaginar que seguimos la procesión a lo largo de este trayecto[193]. Con una antorcha en cada mano, el daduco **[24]**, el segundo sacerdote del gran rito inminente, debe de haber iluminado al caer la noche la procesión en su camino ascendente. El *mystagogos*, «guía de los mistos», no era un gran funcionario del sacerdocio eleusino[194]. Pero en una vasija pintada del siglo V a. C. vemos al daduco encabezando a los jóvenes en su camino a la *epopteia* **[25]**. Se nos dice también que en la reunión de los mistos en la Stoa Pécile de Atenas oficiaba junto con el primer sacerdote, el hierofante[195]. Aunque parte de la procesión aparece en los restos de un pedestal que probablemente pertenecía al recinto sagrado **[26]**, no disponemos de ninguna representación de toda la procesión que pueda mostrarnos a todos los dignatarios sacerdotales que la encabezaban: el hierofante, el daduco, las sacerdotisas y los hierocérices, o heraldos de los misterios, que precedían al resto. Pero es seguro que todos ellos participaban en la procesión y que la noche santa había comenzado ya cuando llegaban al recinto de la danza fuera de los muros del recinto sagrado. De este modo, dentro de los muros podemos asignar con certeza el papel dirigente al daduco portador de la antorcha.

El pintor de la tablilla votiva de Ninnío (*ca.* 400 a. C.), puso dos antorchas en las manos no sólo de Hécate, la guía de las mujeres iniciadas, en quien no resulta sorprendente, sino también del joven dios Yaco, que en esta ocasión aparece en el papel de daduco [15]. Sin embargo, en las ruinas actuales buscamos en vano el lugar de la llegada de los mistos en esta representación idealizada. Ese lugar debe de haber sido la *aule*, el patio, a través de la cual la procesión avanzaba en su camino al Telesterion. En la roca de la derecha, más allá de la entrada a la gruta de Plutón, se distinguen huellas de pasos **[27]**. En la tablilla de Ninnío, Deméter recibe a los



a

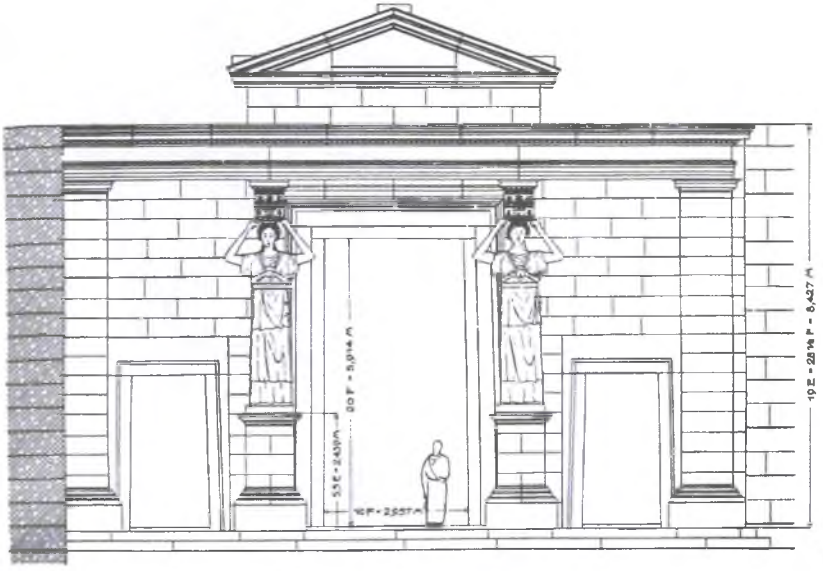
22a. Pequeños Propileos, exterior: reconstrucción (Hans Hörmann).

22b. Capitel del exterior de los Pequeños Propileos.

b

23a. *(página siguiente)* Pequeños Propileos, interior: reconstrucción (Hans Hörmann).

23b/23c. Sacerdotisa con la *cista mystica*. Cariátide del interior de los Pequeños Propileos.



a

b

c

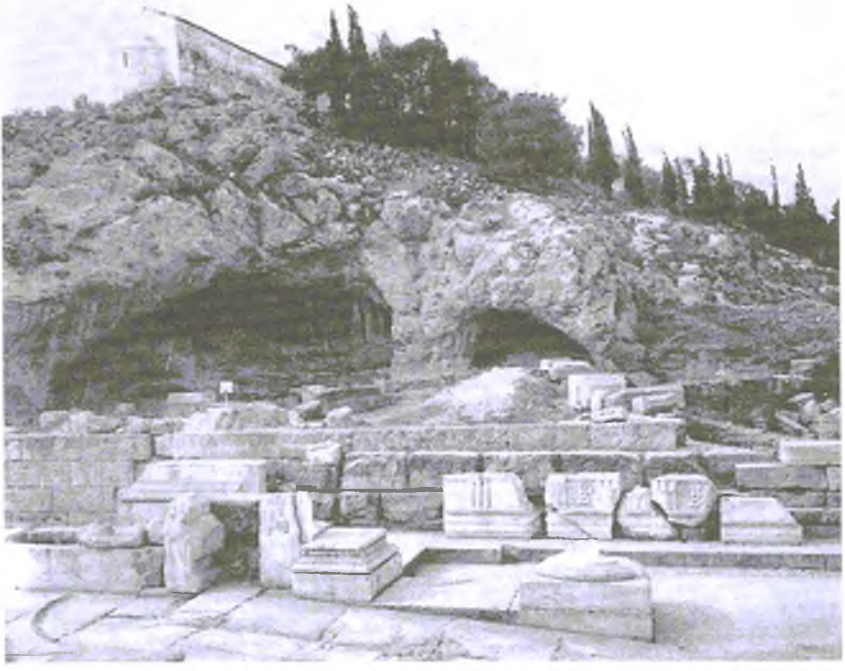
24. El daduco entre Heracles y un joven. Escifo decorado por el pintor del Lécito de Yale.

25. El daduco conduce a jóvenes mistos. Ánfora.

26. La procesión de los mistos. Fragmento de pedestal de Eleusis.

mistos cerca del onfalos [15]. Con un color radiante, está sentada en la roca, la *agelastos petra*, lo que viene sugerido por una línea en el suelo; esta roca estaba también realmente a la derecha. A su lado, un cómodo asiento está preparado para su hija, que, pintada en colores oscuros, se sienta en un trono al fondo: la verdadera reina del mundo inferior. Sobre el suelo, delante del hemisferio blanco, hay dos ramas de mirto, que han sido dejadas allí por los mistos, y algunos pasteles sacrificiales como los pintados en las cestas de las *kistophoroi*. No se puede dudar de que Eleusis, como Delfos, poseía su onfalos y que éste desempeñaba un papel en el culto. Puede haber estado situado solamente en el Plutonion, la gruta que indicaba la entrada al mundo inferior **[27]**. Allí se han descubierto unos cimientos, aunque los arqueólogos no han certificado que sean los cimientos de un onfalos[196]. El uso del término «ombligo» para un lugar de culto se derivaba del Oriente antiguo, donde significaba un «nexo de unión entre el cielo y la tierra»[197]. Esto es exactamente lo que era el onfalos de Delfos[198] o de Eleusis, aunque en este último caso en el sentido de un nexo de unión entre el mundo inferior, por una parte, y el cielo y la tierra por otra.

Era probablemente aquí, cerca del Plutonion, donde la procesión y el coro de danzantes se transformaban en una comunidad festiva. Un muchacho celebrante realizaba su función bajo la guía sacerdotal. En una antigua ánfora pintada le vemos en la procesión, andando detrás de una sacerdotisa que no lleva ningún cesto **[28]**. Tampoco falta un muchacho en la representación de la procesión del misterio en la tablilla de Ninnío [15]. Lo conocemos como el *pais aph' hestias*, el «muchacho del hogar» que era escogido por sorteo entre las familias más distinguidas de Atenas e iniciado



27. Recinto sagrado de Plutón, visto desde los Pequeños Propileos.

28. Muchacho celebrante en la procesión. Detalle del cuello de una gran ánfora en el Museo de Eleusis.

a expensas del estado[199]. La expresión «del hogar» no se refería al carácter estatal de su iniciación, que se menciona especialmente y para el que nunca se utiliza dicha expresión, sino al hecho de que ese muchacho, que era sacado del hogar familiar, no exigía ninguna otra ceremonia de purificación como en el caso de los adultos, que tenían que alcanzar de nuevo ese estado de inocencia. Su prototipo mitológico era Demofonte, el hijo del rey, a quien Deméter quiso hacer inmortal en el fuego y al que al final dejó en el suelo junto al hogar[200]. El noble muchacho escogido por sorteo ocupaba su lugar en la ceremonia: era él quien realizaba precisamente las acciones sagradas prescritas en nombre de toda la comunidad festiva, moviendo así a la diosa a conceder la gran visión de la que los mistos debían participar en el Telesterion.

En el umbral del Telesterion

Los mistos se dirigían hacia el Telesterion, que no se parecía a otros templos griegos. En tiempos de Pericles, Ictino, arquitecto del Partenón, trazó los planos del impresionante edificio rectangular, con entrada por los tres lados, que debía reemplazar al menos a tres o más estructuras similares **[29, 31-33]**. Debía de tener una columnata decorativa delante. El edificio tenía un tejado con un punto culminante que debería abrirse para servir de chimenea[201]. En la noche santa del 19 de Boedromión, irrumpían por ella gran fuego y humo, rompiendo, por decirlo así, el secreto de los misterios.

Además de los hallazgos arqueológicos del santuario, era necesaria también la prueba literaria antes de que pudiéramos acercarnos al contenido de la *epopteia*. Cuán estrictamente se guardaba el secreto y cuál era su naturaleza nos lo enseña un maestro posterior de retórica griega llamado Sópatro, que fingió un extraño caso de traición a los misterios. Los casos conocidos de sacrilegio –aparte de un libro de Diágoras de Melos, conocido como «el descreído»– eran designados en general por la palabra *exorcheisthai*, «danzar», más que «hablar»[202]: como imitaciones de las ceremonias mediante movimientos similares y presumiblemente también cantos. La liturgia de la Iglesia ortodoxa y de la Iglesia romana también ha sido sometida a tales profanaciones, pero en estos casos no se trata, como en Eleusis, de una traición a unos ritos secretos. Los castigos impuestos a esa traición eran la muerte o el destierro. Sópatro inventó la historia de

un hombre que soñó la *epopteia* con toda su ceremonia secreta. Como no estaba seguro de que su sueño representara los misterios de Eleusis, lo contó a un hombre que había recibido la iniciación suprema. Este último asintió con la cabeza. Fue acusado de sacrilegio y se pidió para él la pena de muerte. Tenía que defenderse. Sópatro ofrece un esquema del discurso de la defensa, incluyendo el razonamiento de que para el soñador los dioses realizaron el oficio del daduco e imitaron la voz del hierofante[203]. Ellos habían celebrado la iniciación suprema, que hizo del soñador un *epoptes* verdadero, a quien nada más podía serle revelado.

El contenido de la *epopteia* es mencionado en un fragmento de papiro[204] con unas pocas líneas de una oración del tiempo de Adriano. Las palabras se ponen en boca de Heracles, en una situación que el autor no necesitaba inventar. Se inspiraba en la tradición eleusina en el sentido de que el héroe hacía que se le iniciara en los misterios antes de descender al mundo inferior para traer de nuevo a Cerbero, cambiando solamente el orden de los acontecimientos. Según la ficción del autor, Heracles quería ser iniciado después de haber vuelto del mundo inferior y haber matado a su hijo en un arrebato de locura. El orador tenía en mente los conocidos ritos de purificación que introducían la iniciación del héroe manchado de sangre. Un ejemplo de una escena semejante lo proporcionaba la historia de que Heracles había ido a Delfos para consultar cómo purificarse y era rechazado por la Pitia[205]. También en Eleusis se le negó al principio la iniciación. Traduzco solamente lo que puede ser traducido con algún grado de certeza: «Palabras de Heracles a quienes no quieren iniciarle en los misterios eleusinos: "Yo fui iniciado hace mucho tiempo [o, en otro lugar]. ¡Cierra Eleusis, [hierofante,] y apaga el fuego, daduco! ¡Negadme la noche santa! Ya he sido iniciado en misterios más auténticos"». Y las últimas palabras del fragmento: «[He contemplado] el fuego, por lo tanto [...y] he visto a la Core».

En su ira, Heracles dice lo que motiva que la visión suprema de Eleusis sea superflua para él: habiendo visto a Perséfone, sólo necesita la purificación. Este texto, muy explícito en sí mismo, está confirmado por otro que se refiere a las ceremonias eleusinas. Se menciona un instrumento denominado *echeion* y utilizado en la celebración de la *epopteia*. Probablemente la palabra apareció primero en la literatura histórica y de ahí pasó a los comentarios de los gramáticos que tenían que explicar esas palabras. De este modo nos enteramos de que, en el momento en que la

Core era llamada, el hierofante golpeaba el *echeion*[206], y con la ayuda de esos mismos gramáticos podemos afirmar que este instrumento era una especie de gong, no un gong oriental, sino un enorme ingenio con un efecto inquietante, que el teatro griego empleaba para imitar el trueno[207] y que probablemente se tomó de un culto arcaico a los muertos[208]. Según la creencia griega, compartida por etruscos y romanos[209], el trueno procedía también del mundo inferior. Ese trueno resonaba en la tragedia de Sófocles *Edipo en Colono* cuando el mundo inferior se abría y Perséfone aparecía sola ante el rey ciego (1456 ss.). La escena está concebida con gran arte y discreción, necesaria esta última para evitar el pecado de traición a los misterios.

El anciano poeta –esta tragedia fue su última obra– logra aquí representar un verdadero acontecimiento sagrado, la proximidad de la muerte, en un escenario impregnado del aura de los dioses del mundo inferior. La escena se representaba en el suelo del demo de Colono, lugar de nacimiento de Sófocles, cerca de la montaña rocosa que se consideraba la entrada del mundo inferior. Aquí las Erinias, vengadoras de las madres, poseían su gruta sacrosanta a la que nadie podía entrar, pues pertenecía al reino de los dioses del mundo inferior, objetivo de las andanzas de Edipo. El rey ciego llega a este lugar y tranquilamente entra en el recinto prohibido. Sabe que debe esperar aquí el anuncio de su final inminente y predice los signos: temblores de tierra, o una especie de trueno, o el rayo de Zeus (95). Se confía a Teseo, rey de Atenas, y le confía también el secreto de su tumba, que no será una tumba común sino una fuente de seguridad para los atenienses. Después de percibir el primer signo, pide a Teseo que se apresure. Es el trueno (1456). Edipo interpreta el signo: este trueno alado de Zeus le llevará directamente a Hades (1460). Inmediatamente después, se suceden los rayos y los truenos, uno tras otro, como una tormenta inacabable.

Ahora es el ciego quien guía a Teseo, y sus dos hijas los acompañan. Con paso seguro Teseo sigue al guía de almas, al que parece ver, pues pronuncia el nombre de Hermes: también sigue a la diosa del mundo inferior, a quien teme mencionar por su nombre. Se presupone una epifanía de Perséfone, pero no como una visión para los ojos ordinarios, sino visible únicamente al ciego en la hora de su muerte. Cito las últimas palabras de Edipo (1547-1555):

He aquí el camino. ¡Oh, venid! Ángel de la muerte,
Hermes y... Perséfone, ¡conducidme!
¡Oh luz del sol de las tinieblas, que antaño fuiste mía!
Esto es lo último que mi carne sentirá de ti;
voy ahora a resguardar de la luz mi día final
en la oscuridad del mundo inferior. Amigos queridos,
ruego para que todos vosotros, vuestra tierra y
vuestro pueblo, seáis bendecidos: recordadme,
sed conscientes de mi muerte, y que
la fortuna os acompañe en el tiempo por venir![210]

De lo demás nos enteramos por el relato del mensajero. Cerca de un precipicio escarpado, el ciego se detiene. Altos escalones llevan hacia abajo, formando una entrada a la base del acantilado. Aquí se encuentran los innumerables caminos que conducen al mundo inferior. Edipo se sienta entre un peral hueco y una tumba de piedra. Se quita sus ropas sucias y deja que sus hijas le bañen y le vistan como conviene a un muerto. Sus hijas traen agua de la arboleda de Deméter. Cuando han terminado, se oye el trueno del Zeus subterráneo (1606) –nombrado expresamente–: es el trueno del mundo inferior. Las hijas quedan paralizadas. Empiezan a cantar el canto fúnebre de despedida y Edipo con ellas. Cuando terminan, todo queda en silencio. Con un escalofrío de horror, escuchan súbitamente una voz que llama. De todas partes «Dios» llama a Edipo (1626)[211]. «Dios» llama y pregunta (1626 s.); «¡Escucha, escucha, Edipo! ¿A qué esperamos?»[212]. Sólo Teseo tuvo el privilegio de ver desaparecer a Edipo.

En el Telesterion

No toda la procesión entraba en el Telesterion *para ver*. Pues estaba compuesta por mistos de los misterios menores y posiblemente por *epoptai*, que ya habían «visto» en Eleusis. No estaba prohibido participar varias veces en la *epopteia*. Pero el Telesterion no era bastante grande para toda la procesión. Sólo entraban aquellos que se habían preparado mediante sacrificios y ayunos especiales. Habían ayunado durante nueve días; el décimo, caminaban y bebían el *kykeon* por el camino. Partiendo por la mañana temprano, llegaban al umbral del santuario en la oscuri-

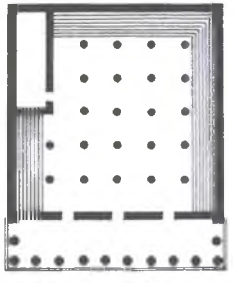
dad. Pero no estaban todavía en su objetivo. «Hasta que no has llegado al Anactoron –dice el orador Máximo de Tiro (XXXIX, 3)– no has sido iniciado.» La palabra *anaktoron*, «palacio», también se aplicaba, pero sólo en un sentido amplio, a todo el edificio que recibía a los mistos. Dentro había un pequeño edificio que originalmente llevaba este nombre **[30a]** y que es el importante descubrimiento arqueológico de que debemos ocuparnos si queremos hacernos una idea de la epifanía de Core en los misterios.

El edificio grande, el Telesterion, había adquirido finalmente la planta que vemos ahora **[29e, 31-33]**. Construido en la roca de la falda de la montaña, ocupaba un cuadrado de 53 metros de lado. Para que nadie fuera presionado contra el muro, había peldaños en los tres lados, que servían más para estar de pie que para sentarse. En la época de Pericles, el techo estaba sostenido por pilares, después por seis filas de siete columnas que dividían el conjunto interior en secciones iguales: un bosque de columnas sin ningún claro en el centro. No exactamente en el centro, en el intervalo entre dos filas de columnas, estaba el edificio pequeño, un rectángulo alargado con una sola entrada estrecha próxima a una esquina [30a]. Éste era el núcleo antiguo del edificio, que nunca se movió de su localización original, mientras que el gran edificio que lo rodeaba se extendía cada vez más. Como la pequeña capilla de la Santa Casa en el gran santuario de Loreto, o la iglesia franciscana original, la capilla de la Porziuncula, en Santa Maria degli Angeli, cerca de Asís, el Anactoron estaba situado dentro del Telesterion.

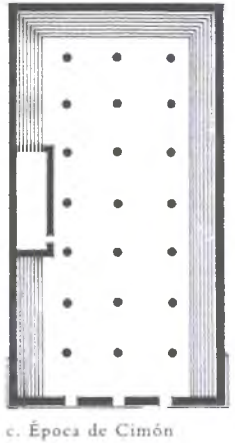
Se ha podido determinar con precisión la situación y orientación del trono **[30b]**[213], en el que se sentaba el hierofante o ante el cual permanecía de pie cuando, como el obispo en la liturgia cristiana, oficiaba en una ceremonia. La naturaleza de su función se expresa en su título: estrictamente hablando, *hierofante* significa, no el que «*muestra* las cosas santas» –que habría tenido que ser llamado *hierodeiktes* en griego[214]–, sino «el que las hace *aparecer*», *phainei*. Su trono, a la derecha de la puerta única del pequeño Anactoron, se orientaba hacia ella. No hay duda de que lo que «hacía aparecer» venía de allí. Por los otros tres lados el trono estaba cerrado: ninguna otra impresión debe distraer al hierofante en su concentración en la esperada epifanía.

Un pasaje en el que Plutarco compara la iluminación filosófica con la experiencia de los mistos nos proporciona la descripción de lo que

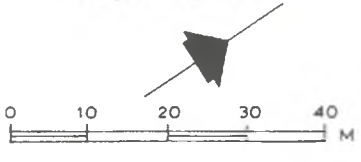
a. Época de Solón

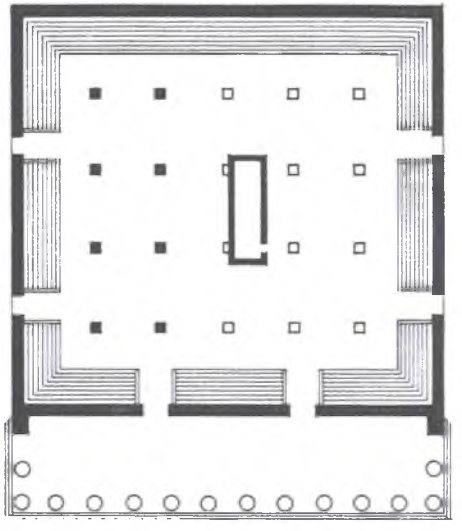


b. Época de Pisistrato

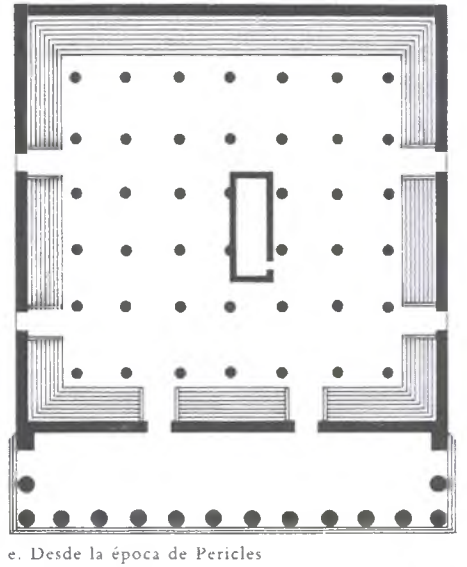


c. Época de Cimón



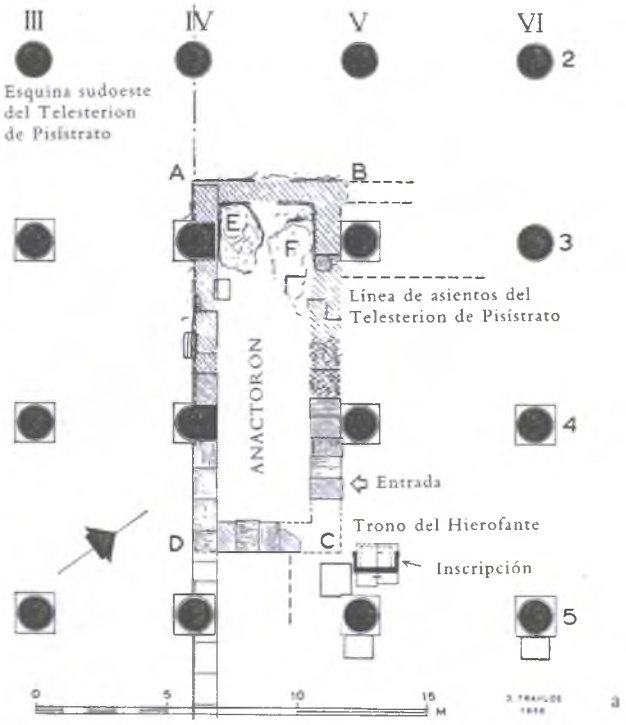


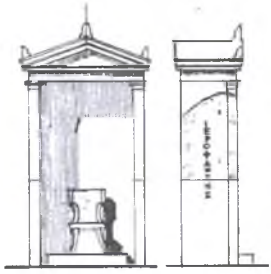
d. Época de Pericles (plano de Ictino)

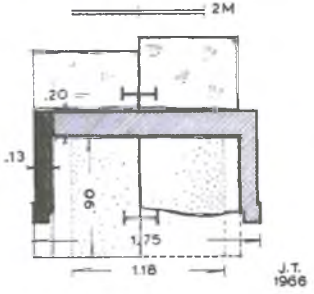


e. Desde la época de Pericles
al período romano

D. TRAVLOS
1968







29. *(página anterior)* Plano del suelo del Telesterion en varios períodos (John Travlos).

30a. Plano del suelo del Anactoron en el Telesterion (John Travlos).

30b. Trono del hierofante: reconstrucción (John Travlos).

31. El Telesterion en su estado actual visto desde el vestíbulo.

32. El Telesterion, vista lateral.

33. Suelo del Telesterion. En el centro, el emplazamiento del Anactoron.

entonces sucedía[215]. En principio la multitud, impulsada por la idea de la iniciación suprema, empujaba ruidosamente hacia delante, hasta que comenzaba la acción sagrada. La noche oscura y la selva de columnas necesitaban luz. Ésta la proporcionaba el daduco con sus dos antorchas, mostrando dentro del gran edificio que recibía a los mistos (*mystodokos domos anadeiknytai* son las palabras utilizadas por Aristófanes[216]) el edificio pequeño que estaba en su interior. «Pero aquel que está ya *dentro* –continúa el pasaje, y aquí Plutarco se refiere al edificio mayor– y ha percibido una gran luz, como cuando se abre el Anactoron, cambia su conducta y queda en el silencio y el asombro.»

El edificio menor con sus secretos debía abrirse por orden del hierofante. Se enciende el fuego y se hace una gran luz[217]; pero sin duda eso no era todavía lo sagrado, lo inefable que debía aparecer. Muchos autores hablan de este fuego. La abertura semejante a una chimenea del techo del Telesterion servía para dejar salir las llamas y el humo. Sabemos por un erudito cristiano que nos es conocido con el nombre de Hipólito[218] que el hierofante oficiaba por la noche «bajo el gran fuego». Su trono estaba muy cerca del fuego y estaba protegido por un tejado. «Al celebrar los grandes e inefables secretos –escribe Hipólito–, proclama en alta voz:

"¡La Señora ha dado a luz un niño sagrado, Brimó ha dado a luz a Brimós! Esto es, la Fuerte, al Fuerte".» El hierofante cantaba con una voz alta y característica. Se creía en la antigüedad tardía que había hecho lo que otros cantantes hacían con este propósito, a saber, mermar su virilidad[219]. Ésta es una afirmación inverosímil realizada por una fuente cristiana. Las palabras *brimo* y *brimos* del canto del hierofante no son ninguna invención. Se encontraban en el norte de Grecia y eran nombres extranjeros en Ática[220]. Los predecesores tracios de los sacerdotes de Eleusis pudieron haber traído consigo esos nombres (véase *supra*, pág. 52). Las palabras, que servían para traducir los nombres extranjeros de la Madre y el Hijo, fueron tomadas por los eruditos cristianos de alguien versado en el tema, que probablemente se había guiado por consideraciones puramente lingüísticas para citar el grito, con la idea de explicarlo. Brimó es ante todo una designación para la reina del reino de los muertos, para Deméter, Core y Hécate en su calidad de diosas del mundo inferior. Por eso Medea invoca a la reina del mundo inferior en Apolonio de Rodas[221], designando principalmente a Hécate, su manifestación más espectral: «¡Brimó, la vagabunda de la noche, la subterránea, diosa del mundo inferior!». *Ella*, por tanto, dio a luz en el fuego: la diosa de la muerte da a luz. ¡Qué mensaje! En las llamas de las piras funerarias que ardían alrededor de las ciudades de Grecia, los muertos –se podría pensar– se convertían en cenizas o a lo sumo en sombras.

Las palabras del hierofante expresaban algo más. Las prácticas de enterramiento encontradas en las tumbas de Eleusis[222] muestran que la cremación era a veces el método preferido de tratar los cadáveres, pero no el único. El camino del incinerado conducía a través de la tierra, con la ayuda de Deméter, hasta Perséfone. Los atenienses llamaban a los muertos Demetreioi, «las gentes de Deméter»[223]. Sin embargo, el hecho más importante es que marcas de fuego de los períodos protogeométrico y geométrico (hacia 1100-700 a. C.) han sido halladas en la terraza en que el templo de los Misterios estaba situado en aquella época[224]. Éstas difícilmente pueden haber sido debidas a holocaustos, pues no existe ningún rastro de altar[225]. Así pues, parece que la gente se hacía incinerar en ese lugar para estar cerca del santuario de la diosa de los Misterios que gobernaba a los muertos y que los llevaría de la pira funeraria a su morada.

Y ahora se proclama –en la voz alta de la salmodia del hierofante– que la reina de los muertos había dado a luz en el fuego un hijo poderoso. La

mitología ofrecía ejemplos de esto. Dioniso había nacido entre los rayos que consumieron a Sémele, aunque su nacimiento había sido prematuro y Zeus, su padre, había tenido que ayudarle a nacer[226]. Según otra variante del mito, la madre de Dioniso no era Sémele sino Perséfone, que le dio a luz bajo la tierra[227]. Se cuenta de Ariadna, mujer de Dioniso, que había encontrado la muerte cuando llevaba en su seno a un niño[228], que sólo podía haber sido un segundo, un pequeño Dioniso[229]. Asclepio había nacido en la pira funeraria de Corónide, doble de la Ariadna infiel[230], y Apolo había ayudado a nacer al hijo de su madre muerta[231]. ¡*Era* posible un nacimiento en la muerte! Y era posible también para los seres humanos si tenían fe en las diosas; ése es el mensaje que Deméter proclamaba en Eleusis, cuando dejaba a Demofonte en el fuego para hacerlo inmortal.

Esta verdad se imprimía en los mistos con toda la fuerza de una ceremonia nocturna. Y eso no era todo. La reina del mundo inferior debía ser llamada. Sabemos que tres meses después, en las Leneas, el daduco pedía a los atenienses que llamaran a Yaco, hijo de Sémele, y ellos le llamaban[232]. Sin embargo, en Eleusis tenía que ser el hierofante quien entonara la invocación a Core. Golpeaba el *echeion*, el instrumento con sonido de trueno. La *epopteia* comenzaba; se veían cosas inefables. Una visión de la diosa del mundo inferior se puede deducir de un fragmento de papiro[233]. Si un pasaje ininteligible del texto de Sópatro ha sido interpretado adecuadamente, una figura –*schema ti*– surgía por encima del suelo[234]. En una segunda fase –no sabemos cuánto tiempo después–, el hierofante, silente en medio de un profundo silencio, exhibía una espiga de trigo cortada, como el Buda mostró una flor en su silente «Sermón de la flor»[235]. Todos los que habían «visto» regresaban, a la vista de esta *cosa concreta*, como si volvieran de la otra vida a este mundo, al mundo de las cosas tangibles, del que el trigo formaba parte. Este trigo *era* trigo y nada más, pero puede perfectamente haber resumido para los *epoptai* todo lo que Deméter y Perséfone habían dado a la humanidad: Deméter, alimento y riqueza; Perséfone, nacimiento bajo la muerte. Para aquellos que habían visto a Core en Eleusis, esto no era una mera metáfora que nada prueba, sino el recuerdo de una experiencia en la que la diosa del mundo inferior se mostraba en una visión beatífica.

La versión eleusina de la *visio beatifica*

El término *visio beatifica* (visión beatífica) fue acuñado para designar el objetivo supremo, el *telos*, de la existencia cristiana. En el lenguaje medieval significa la visión inmediata de Dios, *videre Deum*; quienes alcanzan esta visión son transportados a un estado de beatitud eterna. En este caso, la palabra visión, *visio*, debe ser tomada como un acto real de ver, no como una ilusión subjetiva. Pero el elemento subjetivo no puede ser excluido por completo. La visión requiere un sujeto que «ve». Y, desde luego, *beatitudo*, felicidad, presupone un sujeto que es feliz.

De este modo, la *visio beatifica* incluye un elemento subjetivo y no implica distinción *lingüística* entre realidad e ilusión. Desde el punto de vista de la historia de las religiones, también está justificado hablar de una *visio beatifica* en relación con los misterios paganos[236]. El concepto medieval de la *visio beatifica* constituye la más elevada etapa imaginable en la serie de experiencias religiosas históricas: el límite ideal hacia el que tiende cada experiencia particular. Los ejemplos históricos, tales como el modo eleusino de experiencia religiosa, pueden ser interpretados como aproximaciones a este límite y pueden ser valorados, por decirlo así, por su modelo.

Esto se puede intentar primeramente desde el punto de vista de la función, a saber, la beatificación. Existe una constancia innegable (véase *supra*, pág. 42) de que la *epopteia* confería felicidad. Indiscutiblemente la *beatitudo*, el *telos* alcanzado en el Telesterion, era engendrada en un momento dado, *hic et nunc*. Pero queda lugar para *elpis*, esperanza y expectativa. Así, el grado de beatitud que los cristianos esperaban de su *visio beatifica* no se puede decir que haya sido alcanzado. No obstante, esta función bien atestiguada nos permite considerar los misterios como un eslabón en la serie que culmina en la *visio beatifica* cristiana. Proporciona una base para una caracterización aproximada. El efecto beatífico era una de las propiedades características del fenómeno eleusino.

La naturaleza de una visión está determinada no sólo por su función, sino también por la cualidad real del ver. Puede tenerse una visión con los ojos cerrados o con los ojos abiertos. Ver y «tener la visión» están suficientemente subrayados por las palabras empleadas para designar la fuente de la beatitud obtenida en Eleusis (véase *supra*, pág. 43). El tono de estas palabras en griego no sugiere una «visión» en un sentido figurativo,

con los ojos cerrados. Pero no necesariamente la excluye. Sin embargo, un ver con los ojos abiertos se puede inferir de las referencias explícitas a cerrar los ojos, o a dejar que se cierren, a *myein* y *myeîn* en la *primera* fase de la iniciación, la *myesis*. Se menciona explícitamente nada más un «mostrar» con ocasión de la *myesis*. El término *deiknymena*, «cosas mostradas», ha obtenido aceptación en la literatura científica sobre los misterios eleusinos junto con otros dos, los *legomena* y los *dromena*: ha venido así a designar una *parte* de los secretos.

Esto es un error en la medida en que en ciertas locuciones el «mostrar» se refiere a las ceremonias de los misterios en su *conjunto*[237]. Pero cuando los «Misterios» eran «mostrados» –independientemente de lo que se mostrara, las ceremonias o ciertos objetos o ambas cosas– los iniciados tenían que mantener los ojos abiertos. No hay nada en la tradición que indique que los mistos tuvieran que volver a cerrar los ojos para la *epopteia*. Esta palabra para la etapa más elevada de la iniciación, el «tener la visión», parece en efecto haber sido escogida por contraste con *myesis*. Después de que los ojos se hubieran abierto para las «cosas mostradas», estaban verdaderamente abiertos para la *epopteia*.

Este abrir los ojos se tomaba tan literalmente como para formar la base de la afirmación de que al menos en una ocasión Deméter había dado la vista a un ciego en Eleusis. Deméter no es una de las divinidades a las que normalmente se atribuyen curaciones, como ocurría con Apolo, Asclepio y Atenea Hygieia[238]. Sin embargo, si se contaba que se devolvió la vista a un ciego en la *epopteia* de Eleusis, tuvo que ser Deméter quien lo hiciera, pues era ella quien había traído los misterios a los hombres. Perséfone era el objeto de la visión y también un don.

La curación de un ciego parece estar atestiguada por un relieve votivo de mármol pintado del siglo V a. C., hallado en la excavación del Telesterion **[34]**. Estaba dedicado a Deméter por Éucrates. La inscripción dice: «A Deméter, Éucrates». Sobre la inscripción hay dos ojos que, junto con la nariz, han sido retirados del rostro[239]. Encima, separada de la nariz y de los ojos por una cornisa, está la cabeza de la diosa rodeada de rayos rojos. Los rayos sugieren la luz en la que aparecía la diosa. En ningún acontecimiento estaba permitido nombrar a Perséfone en su calidad de diosa del Misterio que hacía aparición, *arretos koura*. Cuando un iniciado contemplaba la cabeza, probablemente le recordaba la epifanía de Perséfone, aunque la inscripción inferior exprese gratitud a Deméter.

34. Relieve votivo de Éucrates, hallado en Eleusis.

El otro testimonio de la curación de un ciego, tal vez el mismo caso que se había hecho famoso, un epigrama de Antífilo de la era augusta, se pone en boca del hombre curado. Se refiere a los «misterios de Deméter», pero da las gracias a las «Diosas»[240].

Estos testimonios muestran de manera indirecta que la gran visión, la *visio beatifica* de Eleusis, era vista con los ojos corporales abiertos: no se hacía ninguna distinción entre la luz de los misterios y la luz del sol. Para el devoto esa visión era importante[241]. Era diferente en el mito filosófico del alma, que hablaba de una *visio beatifica* en un estado incorpóreo, antes de nacer. Pero esa visión está también descrita en la terminología de los misterios eleusinos. Sócrates lo plantea en el *Fedro* de Platón, como para despreciar la visión eleusina pero, al mismo tiempo, atestigua su existencia[242]. Al final del período clásico, la imaginación filosófica puso una

visio beatifica superior por encima de la visión eleusina, construyendo sobre esta experiencia religiosa, conocida por casi todos los atenienses, como un fundamento existente, evidente por sí mismo, que es caracterizado indirectamente como un fenómeno de menor resplandor.

«Pero entonces –leemos en el *Fedro* (250bc)[243]– había belleza para ser vista, luciendo resplandeciente, cuando con el coro bendito... las almas contemplaban el espectáculo y la visión beatíficos[244] y se perfeccionaban en ese misterio de misterios que está destinado a convocar a los más bienaventurados[245]. Esto lo celebrábamos[246] en nuestro yo perfecto y verdadero, cuando todavía no estábamos afectados por todos los males del tiempo por venir[247], cuando como iniciados se nos permitía ver esos fantasmas perfectos y simples, calmos y felices[248]. Más pura era la luz que brillaba a nuestro alrededor, y puros éramos nosotros.» Al hablar de *telete, myesis, epopteia* y «*phasmata* feliz» en el relato de esta *visio beatifica* superior contemplada por las almas desencarnadas, Sócrates confirma que en el Telesterion de Eleusis se veían visiones, aunque no fueran bastante «perfectas», «simples» y «calmas».

No satisfacían al filósofo, y en consecuencia él indicaba su carácter oscilante, espectral. Pero desde el momento en que la palabra *phasma*, «fantasma», fue pronunciada por Platón y los «fantasmas» que él tenía en mente fueron reconocidos como el contenido de la *epopteia*, los escritores se aventuraron a emplear la misma palabra cuando hablaban directamente de las visiones eleusinas. Eran alabadas como *phasmata*[249] «inefables»[250] y «santos»[251]. En el período clásico, el tratado descreído de Diágoras de Melos, que después fue cuidadosamente destruido, había socavado la fe de muchos en estas visiones[252]. ¡Sin duda no lo habría hecho si hubieran sido el mismo tipo de cosas que la visión de las Ideas descrita en el *Fedro*!

Si el hecho de que Esquilo se mantuviera distante de los misterios y declinara ser iniciado no implica una caracterización negativa de la *visio beatifica* eleusina, sin duda sugiere que la consideraba inferior a la visión mítica que un poeta trágico podía ofrecer a su audiencia. El caso se hizo famoso, porque Esquilo nació en Eleusis. Aristófanes puso en su boca una oración en la que él nombra a la diosa y los misterios de su lugar de origen con veneración, diciendo que había sido criado por Deméter[253]. Probablemente Aristófanes había dicho esto para poner de manifiesto, de todas las maneras posibles, el contraste entre él y Eurípides, que se había educado con los sofistas[254]. No obstante, algo similar

a los *phasmata* de Eleusis fue descubierto en una de las tragedias de Esquilo. Tal vez fuera al final de su *Edipo*[255], escena en cuya construcción no había tenido la misma discreción que Sófocles. Fue sometido a juicio[256] pero absuelto, pues pudo probar que no había sido iniciado –como todo ateniense sabía– y por consiguiente no podía ser culpable de una imitación intencionada.

Una valoración negativa de la *visio beatifica* eleusina y una opinión sobre ella desde un punto de vista no griego, extranjero, nos es proporcionada por un episodio histórico que tuvo lugar en la época de Augusto. Ofrece una extraña confirmación de la concepción del secreto eleusino aquí ofrecido. Como muchos emperadores romanos posteriores, Augusto fue iniciado en Eleusis[257]. Inmediatamente después de su victoria en Accio, participó en los misterios[258], mostrando así a la religión de los griegos el mismo respeto que en su patria manifestaba hacia la religión de Roma. El año 20 a. C. volvió a Grecia y pasó el invierno en Samos[259]. Aquí tuvo noticia de que el rey Poros[260] de la India deseaba establecer relaciones amistosas con él y de que estaba en camino una embajada. Uno de los embajadores era un célebre brahmán llamado Zármaro[261] o Zarmanoquega[262], que, según reveló, anhelaba conocer el secreto de Eleusis. Augusto dio órdenes de que se celebraran los misterios fuera de estación, y él mismo se apresuró a asistir. Después de presenciar el secreto, el brahmán, evidentemente con la intención de superar la *epopteia*, ofreció una exhibición propia, superando la *visio beatifica* mediante un *sacrificium beatificum*: entró en el fuego, demostrando así que no tenía en muy alta estima el misterio mayor de los griegos.

La muerte voluntaria por el fuego era para los indios un *sacrificium beatificum* por medio del cual podían entrar inmediatamente en el mundo de los dioses[263]. Pero había algo terriblemente violento en esta acción, que también podía atribuirse a un orgullo ascético dirigido contra otros hombres. Ni siquiera los legisladores indios tenían todos la misma consideración al respecto; la mayoría la prohibía[264]. Los griegos presenciaron este acto terrible por vez primera cuando el brahmán Cálano, que se había unido a Alejandro el Grande y le había seguido hasta Persia, subió allí a la pira funeraria[265]. También en este caso, el orgullo ascético parece ir de la mano con una arrogancia oriental hacia los occidentales. El carácter emulador del brahmán fue señalado por Onesícrito, el timonel y filósofo cínico de la comitiva de Alejandro[266]. Cuando en el período de Adriano

un griego oriental que se daba a sí mismo el nombre de Proteo y Peregrino y que deseaba mostrar que «no era de ningún modo inferior a los brahmanes en constancia» imitó este acto en Olimpia, Luciano señaló: «¿Por qué la India no puede tener sus locos con ansias de notoriedad igual que nuestro país?»[267].

Se nos cuenta que Zármaro o Zarmanoquega quería ofrecer una *epideixis*, o demostración pública, y que se quitó la vida a la manera tradicional india[268]. Esto se podía leer incluso en su monumento funerario, que se erigió en Eleusis[269]. Es imposible decir exactamente dónde levantó su pira funeraria después de haber presenciado la *epopteia*. La asamblea festiva –Augusto y los atenienses[270]– tenía que estar presente para ser testigo de la gran proeza del ascetismo indio. La época en que el fuego había dejado sus huellas cerca del Telesterion[271] había pasado hacía tiempo. Pero una tragedia de Eurípides, *Hiketides* o *Las suplicantes* (1 ss., 1001-1003), prueba que la incineración de cadáveres e incluso la muerte voluntaria por el fuego –el suicidio de una heroína– estaban permitidos en el altar de Deméter[272].

Está atestiguado que Perséfone era considerada la diosa del fuego. Se la evocaba junto a Hefesto, el dios del fuego[273]. La razón de ello era evidente en Eleusis: a través de su poder el elemento maligno era transformado en benigno. El indio había ungido su cuerpo a la manera de los atletas griegos. De este modo, campeón del Oriente, saltó al fuego riendo, de acuerdo con las reglas de las competiciones atléticas occidentales[274]. Éste fue *su* acto beatífico, que quería que las gentes compararan con la *epopteia*. En el Telesterion, el hierofante había celebrado solamente «bajo el fuego», esto es, *junto a* él. El brahmán celebró la inmortalidad *en* el fuego.

El fuego de Perséfone en el Telesterion era solamente una cortina de fuego, y exteriormente, para el mundo, un anuncio del acontecimiento beatífico que se había producido en el interior. De esta forma fue heredado por el cristianismo. Permítaseme citar un relato actual de la mañana del domingo de Pascua en Jerusalén:

> Luego, al final, la iglesia resuena con gritos de júbilo. Gritos de la boca de los hombres y gritos de luz. El fuego irrumpe desde el Santo Sepulcro; las llamas salen de la capilla sepulcral. Con ellas se encienden las velas y los corazones. Hay una única e irresistible explosión de alegría, una reacción en cadena de luz: cada asistente pasa la llama que ha recibido a dos o tres personas que se encuen-

tran junto a él; en cuestión de segundos el fuego se propaga por toda la iglesia y es sacado al atrio. Todos están embargados por la alegría, mientras, entre un tumulto de himnos y estandartes, sacerdotes, monjes y fieles dan la vuelta infatigablemente alrededor del tabernáculo que encierra la tumba de Cristo. «¡Cristo ha resucitado... En verdad, Cristo ha resucitado...!» Éste es el «Divino Servicio del Fuego» de la Iglesia oriental[275].

Segunda parte

V. Ensayo hermenéutico sobre los misterios

Observaciones introductorias

No es algo inusual que una visión, al margen de su naturaleza y origen, confiera felicidad. Sin embargo, puesto que se repetía cada año, puesto que *pudo* repetirse durante un período de más de mil años y puesto que toda una asamblea festiva participó en ella, la *visio beatifica* de Eleusis parece ser un fenómeno completamente singular. Su posición única en el mundo conocido por griegos y romanos está confirmada por nuestras fuentes (véanse págs. 131 s.). Como fenómeno *religioso* dotado de tal unicidad queda fuera –y pienso que vale la pena señalarlo– de los asuntos en los que puede reconocerse la competencia de los eruditos clásicos y los arqueólogos. Esto queda demostrado por numerosos juicios e interpretaciones contradictorios que no es necesario citar aquí en su totalidad. Estos juicios parecen tanto más sorprendentes cuando consideramos que la mayoría de quienes los emitieron aceptaban el lugar común de que el secreto de Eleusis estaba tan bien guardado que nunca lo podríamos conocer.

Un juicio extremo –referido al período clásico de Atenas– dice: «Las acciones sagradas que se realizaban en el templo del Misterio ante los ojos del iniciado eran toscas y carentes de sentido en sumo grado, y todos aquellos que habían recibido una nueva forma de educación los miraban simplemente como engaño sacerdotal y disparates infantiles»[276]. Según otra opinión, por el contrario, «el carácter sublime del culto eleusino» era tan indiscutible en ese mismo período que Esquilo «lo sentía profundamente»[277]. El autor de este juicio no podía admitir que el gran poeta trágico no fuera un iniciado (véanse *supra*, págs. 117 s.). En cualquier caso, quien así pensaba[278] no creía que el secreto eleusino estuviera muy bien preservado. «Al tocar la reproducción de una matriz, el iniciado adquiría evidentemente la certeza de renacer de la matriz de la Madre Tierra y de

esta manera convertirse en su propio hijo»[279]. El supuesto que –de estar justificado– daría a los misterios, según una opinión, un contenido sublime y, según otra, muy basto, es el siguiente: una réplica de una matriz estaba contenida en la *cista mystica*, y con ella se emprendía la acción mencionada en el *synthema* (véase pág. 87). No podemos decir que esta posibilidad esté excluida dado que no sabemos lo que había realmente en el cesto grande[280]. Sea lo que fuere lo que pudiera contener[281], no tenemos ningún testimonio sobre ello; y mucho menos ninguna prueba que apoye la sugerida interpretación simbólica de la matriz[282]. Además, los primeros defensores de esta idea no tenían en mente el objeto y contenido de la *epopteia*. En definitiva, parece exagerado llamar «bienaventurados» a quienes habían visto *aquello*.

Esta hermenéutica se extendía sólo a una parte del contenido de los misterios y se basaba en una mera hipótesis. Otra tentativa hermenéutica descansaba en una base algo más sólida. Nada de los misterios eleusinos eran tan sorprendente como el temor de los iniciados al don de Deméter, el grano, y su esperanza de vida después de la muerte. En una fuente cristiana la espiga es designada de forma burlona, pero también precisa, como «el gran, admirado y más perfecto Mysterion epóptico» de Eleusis[283]. De esta manera, era muy natural recordar las palabras del Evangelio de san Juan (12, 24): «Si el grano de trigo cae en tierra y no muere, no da fruto: pero si muere, da mucho fruto»[284].

Existe además otro pasaje en el Nuevo Testamento y otro similar en el Talmud que hacen más fácil que las personas de fe judía o cristiana tengan acceso a los misterios eleusinos. Leemos en san Pablo (1 Cor. 15, 35-38): «Pero dirá alguno: ¿Cómo resucitarán los muertos? ¿Con qué cuerpo vendrán? Necio, lo que siembras no se vivifica, si no muere antes. Y lo que siembras no es el cuerpo que ha de salir, sino el grano desnudo, ya sea de trigo o de otro grano; pero Dios le da el cuerpo como él quiso...». Aquí Pablo combina las palabras de Cristo con la sabiduría rabínica. «Sé» –dijo la reina Cleopatra al rabí Meir (Sanedrín 90 b)– «que los muertos revivirán, pues está escrito (Salmo 72, 16): "y florecerán [los justos] como la hierba de la tierra". Pero cuando resuciten, ¿resucitarán desnudos o con sus vestidos?». Por «vestidos» se quiere decir el cuerpo. El rabí contestó: «Debes deducir [la respuesta] por un razonamiento *a fortiori* de un grano de trigo; si el grano de trigo, que es enterrado desnudo, surge con muchas ropas, ¡cuánto más los justos que son enterrados con su vestimenta!»[285].

Éstas son parábolas extraídas de otras religiones. Pero las parábolas solas nunca pueden explicar la fuerza vital de una institución religiosa: ni la longevidad de los misterios eleusinos ni la del judaísmo o el cristianismo. Religiones y cultos que viven mil años no se basan sólo en parábolas. Una *experiencia religiosa* es un asunto muy diferente, y debemos suponer que esa experiencia estaba presente en Eleusis, pues sólo esto podía dar a la parábola contenido y validez. La hermenéutica debe reconocer la existencia de una experiencia digna de ese nombre y tomar este hecho como su fundamento. El paso desde la noción de una parábola universalmente inteligible hasta la idea de una experiencia religiosa auténtica debe ser un paso *adelante* para la hermenéutica, con tal que este segundo supuesto se demuestre compatible con una reconstrucción efectuada al margen de la hermenéutica, y creo que así es en este caso. Renunciar a ese supuesto –de una parábola y en grado aún mayor de una experiencia religiosa auténtica– es, por el contrario, una regresión.

Esto es lo que se hizo en la obra arqueológica más importante sobre los misterios[286]. Aunque los hallazgos expuestos en ese libro para la reconstrucción del marco y el santuario son importantes, todo lo que se dice sobre el contenido de los misterios se basa en razonamientos falsos o insuficientes. Fue un error, por ejemplo, rechazar todas las fuentes cristianas por la razón de que sus autores no eran iniciados (pág. 287). Éstos podrían perfectamente haber tenido fuentes paganas que les hablaran de detalles sin ninguna intención de revelar o traicionar secretos. Así, por ejemplo, la espiga de trigo no era ciertamente el «gran Mysterion epóptico», como suponía Hipólito. Pero no habría llegado a esa conclusión si no se hubiera encontrado con un informe que revelaba que la espiga de grano desempeñaba un papel en la *epopteia*. Los adversarios cristianos de los misterios procuraron, con seguridad, no inventar nada que cualquier lector pagano iniciado supiera que era falso. Su técnica literaria era citar de varias fuentes, incluyendo, sin duda, algunas que en realidad no se referían a los misterios eleusinos. Algunas se referían a los acontecimientos en la Eleusis de Alejandría[287]. Así surgió la confusión. Se debe rechazar la confusión, pero no las fuentes.

En el libro de Mylonas, por lo demás nuestra obra de referencia arqueológica más útil, la palabra *megaron* ha contribuido a la confusión. El edificio menor del Telesterion grande, en su centro desde la época de Pericles en adelante, se llamaba propiamente «Anactoron» [29, 30a] (véan-

se también, *supra*, págs. 106 ss.). También Mylonas es de esta opinión. Pero él cree que la «función primaria» del Anactoron era «servir de almacén para los *hiera* –los objetos sagrados– del culto. Sus puertas se abrían al final de la iniciación, cuando el hierofante se situaba delante de ellas para exhibir los *hiera*, o algunos de ellos, a los iniciados asistentes» (pág. 84). Según Mylonas, ésta es la reconstrucción correcta de la *epopteia*. No hay ningún texto que lo confirme, pero Mylonas cita la autoridad de Eliano, autor griego del siglo II d. C. «Eliano –sostiene– afirma taxativamente que sólo el hierofante tenía derecho a entrar en el Anactoron, y esto de acuerdo con la ley de la *telete*» (pág. 86).

La afirmación de Mylonas se basa en una equivocación. Eliano no habla de un Anactoron, sino de un lugar llamado «Mégaron»[288]. Al citarle, Mylonas utiliza la palabra *anactoron* para *megaron*. La razón de este cambio en el texto fue presumiblemente que, junto con otros arqueólogos, Mylonas cree que un precedente del Anactoron de Eleusis habría tenido la forma de un mégaron. Probablemente esto es correcto. Lo que no es correcto es equiparar la forma del edificio que los arqueólogos llaman por un nombre tomado de Homero, a saber, *megaron*, con la designación histórica de un edificio de Eleusis que se llamaba «el Mégaron». Debemos preguntarnos: ¿qué era el edificio al que los eleusinos dieron este nombre? El relato piadoso que nos cuenta Eliano sobre un epicúreo impío puede referirse perfectamente a este edificio y no necesariamente al Anactoron. Este epicúreo, dice el relato, entró en el Mégaron prohibido desafiando la ley del Misterio y fue castigado por los dioses con una enfermedad. En casi dos mil años se levantaron en Eleusis muchos edificios que, debido a su forma, los arqueólogos se ven obligados a llamar *megara*. Éstos incluyen la estructura más antigua, semejante a un templo, que fue excavada en un estrato más profundo que el Telesterion y el Anactoron posteriores. Pero no existe ninguna prueba que indique que los eleusinos llamaran al Anactoron «el Mégaron» cuando se escribió el relato sobre el epicúreo castigado.

Sin embargo, hay una posibilidad de que los eleusinos llamaran a algún *otro* edificio Mégaron. El piadoso relato de Eliano es un típico cuento de milagros, que no merece ningún crédito salvo en cuanto a la afirmación de que existía un lugar al que sólo se permitía entrar al hierofante. Hay una inscripción que atestigua la existencia de un lugar que se denominaba oficialmente «el Mégaron» en Eleusis[289]. Los *apome-*

tra, o emolumentos[290], para «la Sacerdotisa» debían llevarse al Mégaron. Es improbable que productos alimenticios que servían para el sostenimiento de las sacerdotisas hubieran sido llevados al Anactoron, que, como Mylonas acepta, era el «santo de los santos». El Mégaron era un lugar con el que las sacerdotisas tenían una relación especial. Eliano nos cuenta que el epicúreo impío era un hombre afeminado que podría haber pasado por una mujer[291]. Irrumpió en el Mégaron, fue vencido por el terror y cayó enfermo con una enfermedad prolongada. Probablemente la ley ordenaba que el hierofante fuera el único *hombre* al que se permitía entrar en este lugar. Las sacerdotisas tenían el mismo derecho como algo normal, porque el Mégaron era en cierto sentido *su* recinto. Esas tres habitaciones pueden ser identificadas entre los edificios excavados en Eleusis.

Mylonas no tomó en consideración la inscripción[292]. Sin embargo, cita el caso del emperador Marco Aurelio: «Se le permitió entrar en el Anactoron, la única persona laica que fuera admitida nunca en ese santuario en la larga historia de Eleusis» (pág. 162). En el texto latino de la fuente, la palabra utilizada es *sacrarium*[293], palabra que ante todo denota un lugar donde los objetos sagrados no son adorados, sino almacenados[294]. En Eleusis, es la denominada Casa Sagrada lo que responde mejor a esa descripción[295]. Dado que había dos sacerdotisas que llevaban los objetos secretos sagrados a Atenas y de ahí de nuevo a Eleusis sobre la cabeza en las cestas del Misterio, es muy posible que esos objetos se almacenaran en el lugar donde vivían las sacerdotisas mientras desempeñaban su función, y que a ningún hombre salvo al hierofante se le permitiera entrar en esa casa. Otra posibilidad, aparte de la Casa Sagrada, es el templo de Plutón. La inscripción que menciona «el Mégaron» habla de «la Sacerdotisa» y de «la Sacerdotisa de Plutón». En este caso, como se hace frecuentemente[296], la palabra *megaron* se utiliza para designar un santuario «ctónico». La función del templo de Plutón en Eleusis y su situación en una gran gruta [27] puede razonablemente denominarse «ctónica». Una tercera posibilidad es la casa del tesoro o sagrario, cerca del Telesterion (véase pág. 10).

Mylonas no es capaz de señalar ningún lugar apropiado para la *epopteia* que mentalmente construyó: un lugar en que el hierofante, delante del Anactoron, el edificio pequeño en el gran Telesterion [29, 30a], con una luz deslumbrante, podría haber mostrado a los iniciados los objetos que Mylonas tenía en mente. Según su reconstrucción, el Anactoron se

habría situado entre el hierofante y una gran parte de la asamblea, cuya visión habría estado obstaculizada por las columnas interiores. ¿Y qué objetos tenía en mente?: «Tenemos que confesar que no sabemos lo que eran esos objetos sagrados. Hemos sugerido en una parte anterior de nuestro estudio que pueden haber sido pequeñas reliquias de la época micénica transmitidas de generación en generación; esas reliquias debían resultar muy extrañas y, por consiguiente, podrían inspirar temor a los griegos de la era histórica. Su edad y la extrañeza de su apariencia habrían conferido la impresión de objetos utilizados por la Diosa durante su estancia en el templo, dentro del cual se encontraban» (págs. 273 s.). Un argumento decisivo en su contra es que en 415 a. C. Alcibíades trató de mostrar los misterios a sus amigos de Atenas[297]. En su oración *Sobre los misterios* (12, 16, 17), Andócides nos dice que este intento se realizó al menos en tres casas. Esos intentos habrían sido imposibles si los objetos sagrados particulares de Eleusis hubieran sido necesarios.

Finalmente admite Mylonas: «No puedo evitar la sensación de que hay mucho más en el culto de Eleusis que ha permanecido secreto; que hay un sentido y un significado que se nos escapa» (pág. 284). Y añade: «No podemos creer que los misterios de Eleusis fueran un asunto vano, algo infantil concebido por sacerdotes astutos para engañar al campesino y al ignorante, sino una filosofía de la vida que poseía substancia y significado e impartía una pequeña parte de verdad al anhelante alma humana» (pág. 285). Pero esto es una regresión al siglo XVIII, cuando, lejos de pensar en una experiencia religiosa, y mucho menos en una *visio beatifica*, en Eleusis, se suponía que los misterios expresaban una *doctrina filosófica secreta*. Apenas tengo que decir que esa suposición carecía de fundamento y sigue sin él.

La singularidad de los misterios eleusinos

La evocación de una visión beatífica en Eleusis fue una aventura anual, repetida durante un período de más de mil años. No podemos remontarnos, como por ejemplo, en una tragedia[298], hasta su nacimiento, a la época en que por primera vez se intentó con éxito. El fenómeno es más fácilmente comparable al de Delfos[299], donde se desarrollaba la actividad de la Pitia. Bajo condiciones que se mantenían en estricto secreto, des-

pués de preparativos que demostraron su valor durante siglos, en formas sacrosantas cuya eficacia habría sido impío negar, la aventura se repetía con éxito una y otra vez. Este éxito tenía la naturaleza de una realidad psíquica. También la tragedia producía un efecto psíquico, pero de un género distinto. La continuidad del culto del Misterio era un elemento importante en la experiencia religiosa que proporcionaba. Pero esta continuidad se interrumpió para siempre hace mil quinientos años. La experiencia total, la *empeiria*, no está a nuestro alcance, y ni siquiera se puede intentar una *peira*, una «prueba»[300]; lo más que podemos obtener en esa dirección –y no es mucho– es una comprensión de lo que distinguía esa visión de un espectáculo, incluso de naturaleza religiosa.

Aristóteles investigó lo que sucedía en la mente de la audiencia de una tragedia y la experiencia ofrecida por la aventura anualmente repetida en Eleusis. El espectador de la tragedia no necesitaba un estado de concentración alcanzado mediante preparativos rituales: no necesitaba ayunar, beber el *kykeon* y caminar en procesión. No lograba un estado de *epopteia*, de «tener la visión», con sus propios recursos interiores. El poeta, el coro y los actores creaban una visión para él, el *theama*, en el lugar designado para ello, el *theatron*. Sin esfuerzo por su parte, el espectador era transportado a lo que veía. Lo que veía y escuchaba se le hacía fácil y se le imponía sin resistencia. Llegaba a creer en ello, pero esta creencia era muy diferente de la despertada por la *epopteia*. Entraba en los sufrimientos de otras personas, se olvidaba de sí, y –como subrayaba Aristóteles– se purificaba. En los misterios, la purificación –*katharmos*– tenía que haberse efectuado mucho antes de la *epopteia*. La audiencia del teatro lograba la *katharsis* sólo al final. «Mediante la piedad y el terror –escribía Aristóteles en su *Poética*, VI, 2 (1449b)– la tragedia procuraba la purificación de todas aquellas pasiones.»

Esto no se puede considerar como una doctrina puramente «estética», debemos concebirlo más bien como una contribución empírica a la fenomenología del efecto de la tragedia griega sobre su público original. La contribución de Aristóteles a la fenomenología de lo que los iniciados, además de la purificación, tenían que lograr antes de la *epopteia* se encuentra en su tratado *Sobre la filosofía*. Esta obra fue muy leída en la antigüedad; uno de sus lectores más tardíos fue el obispo Sinesio, y fue leída también, probablemente, por el sabio bizantino Psellos. Aunque Psellos no nos diga expresamente que Aristóteles se refiera a Eleusis, parece bas-

tante obvio. Cuando Aristóteles compara el progreso de la instrucción en filosofía con el progreso de la iniciación en los misterios, como ateniense únicamente podía pensar en los misterios eleusinos. En estos misterios –así se citan sus palabras[301]– el iniciado no tiene que aprender sino *pathein kai diatethenai*, a «ser pasivo» y a «entrar en un estado». Este pasaje no es, como se ha supuesto erróneamente[302], una descripción del sentimiento religioso de Aristóteles, ni siquiera de la experiencia religiosa de su tiempo. Su importancia radica en el énfasis sobre los preparativos sin los que era imposible la *epopteia*. Tenía que alcanzarse un estado de particular pasividad para que la aventura tuviera éxito. Epicteto –o Arrio, que empezaba a escribir sus *Discursos*– denomina al iniciado que se ha preparado de este modo *prodiakeimenos* (III, XXI, 13). Aludiendo obviamente al diálogo de Aristóteles, señala también la etapa siguiente después de la preparación. El término que él utiliza, *eis phantasian*, no puede haber significado para Epicteto una experiencia de *phasmata*, apariciones, pero sí probablemente para Aristóteles. Psellos, que estaba muy versado en todos los escritos sobre los misterios que todavía eran accesibles a los bizantinos, llama al fenómeno al que conduce el estado pasivo *ellampsis*, «llamear», y *autopsia*[303], término para las apariciones divinas que, se pensaba, podían ser inducidas mediante ceremonias mágicas[304].

La aventura eleusina pudo ser imitada y mal utilizada para objetivos de magia y fraude, lo que en la religión griega era considerado como impío y estaba estrictamente separado de los misterios, particularmente de los misterios más sagrados de Grecia, como eran éstos. Sin embargo, y especialmente en la Antigüedad tardía, ello no excluye la semejanza fenomenológica o la influencia mutua. En esto radica la importancia de una información de Pausanias sobre un santuario egipcio en Grecia (X, 32, 17). Nos habla de un templo de Isis en la región del monte Parnaso. Una persona curiosa, que no había sido iniciada –así lo cuenta Pausanias–, entró una vez en el *abaton*, el lugar prohibido, y lo vio lleno de espíritus. Divulgó lo que había visto y murió en el lugar. El pasaje es un testimonio de la fe en esos sucesos. En la religión griega, los misterios eleusinos eran únicos en su género, y esta singularidad era su rasgo característico, y así se subrayaba. Aunque en la historia de la religión doctrinas y cultos han reivindicado la verdad exclusiva, se mantenía que Eleusis era el *lugar* único donde lo que sucedía ante los ojos de los iniciados en el Telesterion estaba permitido y era verdadero.

Los Tolomeos, sucesores de Alejandro el Grande en Egipto, consideraban sumamente importante que sus súbditos griegos de Alejandría tuvieran, como los atenienses, una Eleusis en su vecindad inmediata: se dio entonces este nombre a un suburbio de Alejandría. En la corte de Tolomeo Lago oficiaba un teólogo llamado Timoteo, de la familia de los Eumólpidas, al que el rey había enviado desde la Eleusis ateniense. Su misión era dirigir la vida religiosa y satisfacer las necesidades religiosas del reino grecoegipcio[305]. Su actividad de regularización y ordenación fue probablemente responsable de las características positivas y negativas que se pueden deducir de la información que tenemos sobre el Coreion, el templo de Perséfone, en la Eleusis alejandrina. El elemento negativo atestigua claramente la singularidad de los misterios que se celebraban en Ática.

Este hecho se conservó indirectamente en un trozo de papiro hallado en Oxirrinco[306]. Las frases formaban parte de un discurso que probablemente se pronunció en Alejandría durante la época imperial romana. El orador se indigna por las ceremonias pseudomistéricas de un culto al emperador que acababa de ser introducido en Asia Menor. No le gusta el rito y se opone a su implantación en el lugar en el que está hablando, probablemente Alejandría. Pero, puesto que se trata de una variedad del culto al emperador, el orador no puede poner en duda su justificación. Dice simplemente: «Que ellos, si quieren, los celebren allí de la manera, por ejemplo, en que los atenienses celebran los misterios eleusinos. ¿O queremos cometer sacrilegio contra el emperador? Como sacrilegio contra Deméter, a la que adoramos aquí, sería el que celebrásemos los misterios de ese lugar [se refiere a Eleusis] aquí». Estas palabras vienen complementadas por un pasaje de Epicteto (III, XXI, 13): «Alguno podría decir: hay un edificio en Eleusis; mira, también aquí hay uno. Hay un hierofante; también yo designaré un hierofante. Hay un heraldo; también yo nombraré un heraldo. Hay un daduco; también yo cogeré un daduco. Hay antorchas; también aquí. Los tonos son iguales; ¿en qué difiere lo que sucede aquí de lo que sucede allí?». «Hombre impío –continúa el filósofo–. ¿No difiere en nada? ¿De qué sirve todo eso si sucede en el *lugar equivocado* y en el momento erróneo? ¡Sólo después del sacrificio, después de las oraciones y después de que uno se ha hecho consciente de que se aproxima a unos ritos sagrados, ritos que han sido sagrados desde tiempo inmemorial, pueden los misterios cumplir su finalidad!»

En el Coreion de Alejandría, el rito eleusino había sido reemplazado

por otras ceremonias, a saber, las representaciones dramáticas que los Padres de la Iglesia, que no habían sido iniciados, transmiten como elementos de los misterios eleusinos. Un *drama mystikon* –ésa es la expresión usada por Clemente de Alejandría[307]– en varios actos se realizaba en diferentes niveles: bajo la tierra y sobre ella. Ese drama era posible en el Coreion de Alejandría, pero no en el Telesterion ático. Epifanio[308] describe un rito nocturno en el Coreion; no el que en Alejandría correspondía a los ritos eleusinos, sin ser idéntico a ellos, sino una fase posterior de la historia sagrada, la fiesta pagana de Epifanía la noche del 5 de enero. La gente pasaba esa noche en el templo, cantando con acompañamiento de flautas. Un grupo de portadores de antorchas entraba y bajaba a la cámara subterránea de culto –*sekos hypogaios*–, de donde subían una estatua: «Un ídolo de madera, con la frente, manos y rodillas adornados con sellos cruciformes de oro, por lo demás desnudo, era colocado en una litera y se le daban siete vueltas alrededor del templo interior». Cuando alguien (un extranjero profano que había sido admitido a estas ceremonias nocturnas) preguntó: «¿Qué es este Mysterion?», la respuesta fue: «Hoy, a esta hora, la Core, esto es, la virgen, dio a luz al Aion». Esa noche, se nos dice, el hijo divino de la virgen llevó el nombre de un dios, cuyo nacimiento significaba el principio de una nueva era, aunque fuese sólo el de un nuevo año. Los sellos cruciformes de oro en manos y rodillas no eran griegos, sino orientales. Y, como hemos visto, el templo fue construido para que en él pudiera ser representado bajo tierra y alrededor de un «templo interior el drama que los autores eclesiásticos imputan falsamente a los misterios eleusinos».

En su desdeñoso informe de los misterios, Asterio, obispo de Amasea, al final del siglo V, entra todavía en mayores detalles que Clemente de Alejandría en un punto. Habla de dos «templos de mujeres», *gynaioi naoi*, donde se adoraba a Deméter y Core[309]. Éste era el caso de Alejandría, que, además del Coreion, poseía un Tesmoforion, un templo de Deméter dedicado especialmente a un culto de mujeres[310]. Toda esta religión, insiste Asterio, tenía su origen en los misterios eleusinos, y continúa trasponiendo el «culto insensato», que obviamente él había conocido en Alejandría, a Ática: «¿No está allí –pregunta– el oscuro pasaje subterráneo *(katabasion to skoteinon)*, y no es allí donde se producen los encuentros sacrosantos del hierofante con la sacerdotisa, de un hombre con una mujer sola? ¿No están las luces apagadas? ¿Y no cree la multitud que alcanzan la salvación

mediante lo que los dos hacen en la oscuridad?». Tertuliano pregunta: «¿Por qué se rapta a la sacerdotisa de Deméter si a Deméter no la raptaron?»[311]. Clemente cuenta toda una sucesión de escenas[312]. Comienza con los «misterios de Deó». Éstos consistían en los abrazos amorosos de Zeus y su madre, Deméter. Se seguía inmediatamente después la ira de la diosa –«¿como madre o como esposa?», pregunta desdeñosamente el Padre de la Iglesia– y la penitencia de Zeus. Psellos, basándose en otra fuente, habla también de un abrazo entre Perséfone y su padre; sin embargo, no se representaba[313]; en cambio, aparece Afrodita desde una matriz artificial como si surgiera del mar. «Se busca a Perséfone durante la noche con antorchas», escribe Lactancio[314], «y después de encontrarla, finaliza jubilosamente la ceremonia; las antorchas se lanzan al aire».

Éstos son los ecos de las noches eleusinas de Alejandría que los autores cristianos malinterpretaron como si fueran escenas de los misterios áticos. La celebración alejandrina tenía lugar el 28 del mes de Epifi, julio según nuestro calendario[315]. En Alejandría, los ritos no estaban protegidos por una regla de secreto, y por eso los cristianos sabían tanto sobre ellos. Todo el que quisiera podía asistir y plantear preguntas respecto a lo que sucedía en la oscuridad y lo que sucedía a la luz. Los estudiosos cristianos supusieron que cosas semejantes se hacían detrás de los altos muros y las puertas imponentes del santuario eleusino original, o incluso en los estrechos pasajes interiores del templo atestado de gente. Pero allí el secreto era tan riguroso que dos jóvenes inocentes procedentes de la distante Acarnania, que habían asistido inconscientemente a un festival mistérico y se descubrieron al plantear algunas preguntas, fueron ejecutados el 200 a. C.[316]. Una atmósfera diferente reinaba en la Eleusis de Alejandría, donde el poeta Calímaco fue maestro durante un tiempo[317]. El templo estaba situado entre el barrio habitado por las hetairas[318] y, probablemente, las tumbas de Adra, donde estaban enterrados los emisarios religiosos de Grecia que se habían quedado y habían muerto en Alejandría[319].

Esta Eleusis egipcia, helenística, difería en todo de la austera Eleusis ática, aunque las semillas de la tendencia alejandrina estuvieran ya presentes en Grecia, quizás en Agra todavía más que en Eleusis. Las diosas, madre e hija, eran consideradas protectoras de las jóvenes –como la amante de Lisias el retórico y la célebre Gliceria, a la que Menandro supuestamente juró fidelidad en los misterios de Eleusis[320]– cuyos amores no estaban sancionados por el lazo patriarcal del matrimonio. Las experien-

cias conferidas eran totalmente diferentes: por una parte, ser testigo de la epifanía de un fantasma divino; por la otra, ser arrebatado por un drama erótico. Goethe habla en una de sus Máximas[321] de un «erotomorfismo» que brota, por decirlo así, de un antropomorfismo y «transforma todo el acontecimiento en un sentimiento ético-sensual». En la Eleusis ática, el antropomorfismo era predominante; en Alejandría, el énfasis era deliberadamente erotomórfico. Nada se hacía por ocultarlo y estaba muy lejos de ser el secreto mistérico.

Había tan poco secreto acerca de estos ritos nocturnos que un falso profeta pudo inventar «misterios» sobre la base del entramado artístico sobre el que principalmente estaban construidos. Este entramado consistía en sucesivas escenas genealógicas que conducían al acontecimiento beatífico alrededor del cual se centraban los «misterios». El charlatán en cuestión venía de Abonutico, una pequeña ciudad a orillas del mar Negro. Su descripción, como la de Peregrino, que imitó al asceta indio y fue quemado vivo, fue redactada por su contemporáneo Luciano en el siglo II d. C.[322]. Alejandro de Abonutico se presentaba como un Asclepíada, hijo del héroe Podalirio, hijo del Médico Divino. Éste era el fundamento de sus «misterios», que duraban tres días. El primer día, los espectadores veían cómo Leto daba nacimiento a Apolo, cómo el dios se emparejaba con Corónide y nacía Asclepio. El segundo día se dedicaba a la epifanía de Glicón, la serpiente gigante artificial por cuya boca Alejandro emitía sus oráculos. El tercer día tenía lugar el matrimonio de Podalirio y la madre de Alejandro. Sin duda se producía por la noche: el nombre de la madre era Dadis, «doncella antorcha», y las antorchas brillaban en la ceremonia. La escena final representaba el amor de Selene y Alejandro. El nuevo Endimión oficiaba como daduco y hierofante. Yacía en el nivel central como si estuviera dormido. Hasta él descendía del techo, como si fuera del cielo, no la diosa luna, sino la hermosa Rutilia, esposa de un administrador imperial, que amaba al pseudoprofeta y a su vez era amada por él. Ante los ojos de todos, se abrazaban y besaban: «Si no fuera por las muchas antorchas, algo secreto podría haber sucedido fácilmente» (*Alexander*, 39).

El proceso que hizo posible que el intérprete de esta escena apareciera antes y después con las vestiduras del hierofante y, como si fuera un hierofante, alzara su voz en proclamación solemne empezó en la verdadera Eleusis, pero fue continuado en la nueva Eleusis alejandrina. En

cualquier tentativa hermenéutica de la experiencia eleusina, no podemos dejar de observar el antropomorfismo que también incluía un elemento erotomórfico, pero no lo manifestaba –con seguridad no en la *epopteia*– como en Alejandría.

La relación de los misterios con el grano

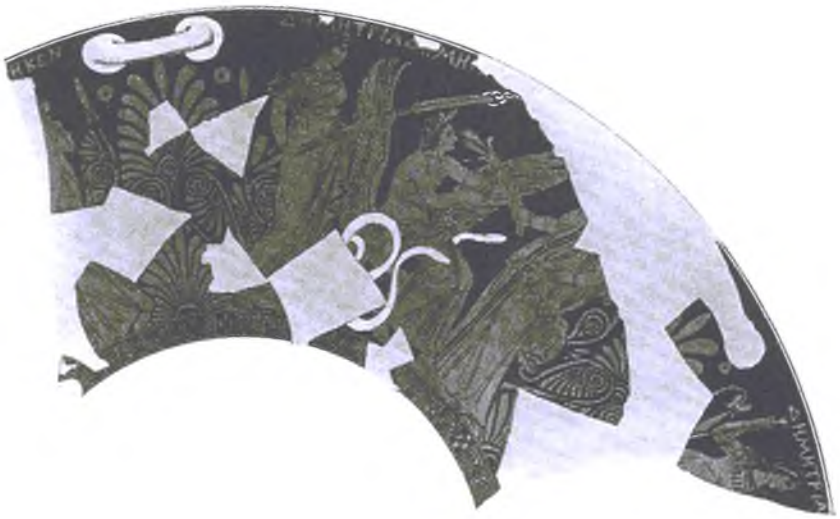
La unicidad es una característica importante de los misterios eleusinos. Su extraordinaria importancia religiosa residía en la creencia de que sólo aquí se hacía posible un encuentro piadoso entre los vivos y la reina del mundo inferior. Una característica igualmente importante parece ser su relación con el don de Deméter, el grano. Pero si, como hasta ahora ha sucedido, sólo se considera la relación entre ambos hechos y no su *naturaleza específica*, surge una idea falsa. Pues la relación misma implica una separación cuidadosa. Las gavillas ornamentales de grano no son necesarias para la cohesión psicológica o el ritual interior de la acción mistérica. Por el contrario, la naturaleza pública de todo lo relacionado con Deméter –desde su luto a su don del grano– nos ha convencido de que el grano no puede haber sido parte del *aporrheta*, y ciertamente menos aún del *arreton*. Por otra parte, la relación entre los «dos dones», *dittai doreai*, los misterios eleusinos y el grano, es histórica: en el Himno homérico a Deméter, uno sigue al otro; el don de los misterios sigue al don del grano. Esta sucesión merece una mayor atención.

La fórmula de las *dittai doreai*, consideradas como dos dones equivalentes e inseparables de Deméter y de la ciudad de Atenas a la humanidad, aparece en el *Panegírico*, el discurso festivo de Isócrates, en torno al 380 a. C. (véase pág. 43), y no es de ninguna manera cierto que poseyera validez universal para los atenienses. Una oración fúnebre por aquellos que cayeron en el año 386, que Sócrates pone en boca de Aspasia, la amante de Pericles (en oración, el espíritu del filósofo se funde con el de la sabia mujer), ha llegado hasta nosotros entre los escritos platónicos. No pudo haber sido escrita por Platón, pues sin duda éste no habría querido oscurecer durante trece años el hecho de que su maestro hubiera muerto. Pero esta oración era tenida en gran estima por los atenienses; se nos dice que se pronunciaba todos los años en la fiesta anual de los difuntos[323]. No parece haber sido compuesta mucho antes que el panegírico de

Isócrates. La oración nos dice[324] que la tierra ática había producido *espontáneamente* el trigo y la cebada, como si hubiera dado nacimiento a un hombre. El alimento del niño fluye de su madre, y así las mujeres imitan a la tierra. Pero si esto era así, no había necesidad de que Deméter produjera el grano en Ática cuando encontró a su hija.

Y aunque se creyera que Deméter produjo el grano –y esto era muy posible a la vista de las contradicciones de la tradición mitológica–, los atenienses realizaban aradas rituales en tres lugares diferentes donde se suponía que había comenzado la agricultura[325]. Dos de éstos, Esciro y Busigio, no están en suelo eleusino; sólo Raria, el tercer lugar, era parte de Eleusis. Finalmente, la tradición eleusina del origen de la agricultura –pronto veremos que el don de la agricultura se diferenciaba muy claramente de la iniciación de los misterios– llegó a ser aceptada por los atenienses, pero sólo a partir del siglo IV. Según esta tradición, el héroe Triptólemo, que había sido el primero en sembrar el grano en los campos de Raria, concedió un gran beneficio a toda la humanidad. En el discurso que, según Jenofonte[326], fue pronunciado por el daduco Calias cuando fue enviado a Esparta como emisario de paz en 371 a. C., Triptólemo es mencionado de manera compatible con la fórmula de los «dos dones». Según la oración, fue él quien inició a Heracles y los Dióscuros –que tenían estrechos lazos con Esparta– en los misterios: estos tres héroes fueron los primeros extranjeros a quienes se concedió este don. Nos lo recuerda un vaso pintado [45], como si la oración fuera su texto explicativo.

Las vasijas pintadas del siglo IV a. C., particularmente los vasos de Kerch –así llamados por el lugar del sur de Rusia donde se han encontrado la mayor parte de ellos–, atestiguan la gran influencia que los misterios eleusinos empezaban entonces a ejercer. En un período en el que la muerte era tan omnipresente, un período de guerras y plagas, el secreto eleusino adquirió un poder nuevo, particularmente entre los propios eleusinos y atenienses. Sería exagerado hablar de una misión religiosa, y aunque un término como «propaganda» pueda ser sugerente para el pensamiento moderno, esa actividad es difícilmente demostrable. Pero estamos perfectamente autorizados a hablar de una expansión demostrable en la esfera no literaria, atestiguada por los vasos enviados desde Atenas, que casi con seguridad son accesorios para las tumbas. Uno de éstos es el vaso aludido anteriormente [45]. Triptólemo se prepara para un viaje. Hacia



35. La partida de Triptólemo. Fragmentos de un escifo de figuras rojas de Eleusis, dedicado a Deméter por Demetria.

él van los grandes iniciandos, Heracles y los Dióscuros, llevando sus manojos de mirto. El objetivo del viaje de Triptólemo era distribuir el otro don de Deméter, y esto también lo subraya Calias: según él, el Peloponeso fue la primera tierra extranjera en recibir este don. A partir de entonces, Triptólemo aparece identificado siempre con las dos misiones, la difusión de la agricultura y la concesión de la esperanza religiosa que originalmente había estado confinada a la localidad de Eleusis.

El lugar del héroe Triptólemo en Eleusis estaba exactamente definido. Se encontraba entre los primeros iniciados[327], pero como pupilo de Deméter, que había traído la agricultura a la humanidad, tenía un culto propio, aparte de los misterios. Se llegaba a su templo de camino al cerrado recinto sagrado, antes de llegar al Hecateon anterior, el templo de Ártemis fuera de los Grandes Propileos. La mayoría de los vasos que representan a Triptólemo y su misión son vasijas de vino [cf. **35**]. Era solamente fuera de la estación del Misterio, cuando se permitía beber

36. Triptólemo entre las dos diosas. Deméter está entregándole una espiga dorada de grano (hoy perdida). Relieve de mármol de la segunda mitad del siglo V a. C. encontrado en Eleusis. Situado probablemente en el templo de Triptólemo.

37a. Triptólemo en su carro milagroso, con Hermes. Anverso de un vaso de figuras negras.

37b. Dioniso en su carro milagroso, con un Sileno. Reverso del mismo vaso.

a b

vino, cuando esas vasijas podían haber sido utilizadas como ofrendas votivas para él y las dos diosas. El gran relieve del Museo Nacional de Atenas **[36]** que se encontró en Eleusis data de la segunda mitad del siglo V a. C. Le muestra de pie entre las dos diosas: Deméter le tiende una espiga dorada de grano. En las pinturas de los vasos, Triptólemo aparece, desde el siglo VI en adelante, en un fantástico trono equipado con ruedas aladas y adornado con serpientes [38, 45, 52]. Sófocles le presentaba así en el escenario, probablemente en 468 a. C. Pero ¿de dónde había venido en ese vehículo? Según el mito referente a su misión, Triptólemo hizo su camino con facilidad por todos los pueblos de la tierra, aun los más remotos. En una vasija del siglo VI **[37]**, Triptólemo en su carro, precedido por Hermes, hace pareja con Dioniso, que monta en un carro alado y lleva una copa y racimos de uvas; un Sileno le acompaña con una jarra de vino y *kantharos*. A juzgar por esos testimonios, el vino y el grano eran enviados desde Eleusis después de la conclusión de los misterios, el don del Dioniso subterráneo y el don de Deméter.

Triptólemo es sólo *un* nombre para el hombre primordial que desempeñó un papel en un cierto mito de la diosa. En Eleusis estaba asociado a la llanura de Raria, donde poseía su altar y su culto[328]. Pero el mito era conocido más allá de los límites de Ática. Otros dos nombres han llegado hasta nosotros para el portador de este papel en Eleusis. Deméter –así cuenta el mito– se dirigió a un hombre primordial que estaba muy necesitado de ella. En todas las versiones de que disponemos, Deméter era una diosa potencial del Misterio, pero era *necesitada* en su calidad de diosa del grano. Aparecía en todas partes como otorgadora del grano. Los nombres de los hombres primordiales a los que ella se dirige expresan la necesidad del grano de diferentes maneras. Los otros dos (a los que nos acabamos de referir) eran llamados en Eleusis Céleo y Disaules. Céleo, el «pájaro carpintero», es el nombre de un habitante del bosque, Disaules el de un campesino, a quien el suelo no da nada y que por lo tanto está obligado a «vivir pobremente». Que Triptólemo también podía ser un nombre del hombre primordial se muestra por una genealogía que le representa como hijo de Océano y Gea, la Tierra[329]. Los autores que consideraron a Céleo o Disaules como el primer hombre eleusino lo habían asignado a la familia de uno u otro. El nombre del hijo del rey, Demofonte, «asesino del pueblo», a quien Deméter puso en el fuego, es meramente una variante de Triptólemo, y existía una tradición según la cual la diosa fue *su* nodriza[330]. Según otra tradición[331], fue el amante de Deméter bajo el nombre de Yasión.

Un héroe llamado Triptólemo, «triple guerrero», debe de haber sido un hombre salvaje comparable a Ares, el dios de la guerra. El nombre de la mujer, Déyope, que se menciona en relación con él y respecto de la cual Pausanias (I, 14, 1), con temor religioso, declina decir más, también implica hostilidad y gusto de matar. Esta pareja necesitaba ser domesticada y convertida por una agricultura pacífica. El nombre del futuro apóstol de Deméter parece haber sido inventado pensando en esa conversión. A la luz de la influencia civilizadora de la agricultura, se puede incluso hablar de una religión de Deméter, pero no es permisible identificar esta religión con la de los misterios eleusinos. Triptólemo estuvo siempre relacionado con Deméter, por lo tanto con el aspecto exterior de los misterios y no con el *arreton*. Desde una perspectiva puramente lingüística, es posible también interpretar su nombre asociándolo con el *neios tripolos*, el «campo arado tres veces», y con un verbo que se puede formar a partir de él, *tripolein*[332]. Hasta nosotros ha llegado una aclamación que su-

puestamente se pronunciaba en los misterios eleusinos, muy probablemente después del festival, cuando los iniciados cruzaban el puente en su regreso a casa: «Cruza el puente, oh Core, antes de que sea momento de comenzar las tres labores de arado»[333].

De este modo, el tiempo de Triptólemo llegaba *después* de los misterios, en cualquier caso. Pero en la leyenda sagrada de los misterios su conversión de «triple guerrero» a «triple arador», su labor de arar y sembrar la llanura de Raria, era necesaria para que Deméter pudiera realizar los misterios e inaugurarlos con su ejemplo: Triptólemo desempeñaba su papel *antes* y *después* de los misterios. En el acto introductorio, una situación característica y siempre importante es el hecho de beber el *kykeon*, la mezcla de cebada. En el preludio a los misterios, Deméter muestra la mezcla de la bebida, pero no es entonces cuando hace que crezca la cebada. El grano crecía abundantemente en la llanura de Raria hasta que la diosa, en su ira, hizo que dejara de crecer. La historia, en la Crónica de Paros[334], está bien pensada: en la primera frase relata el momento en que Deméter se acerca a Triptólemo durante el reinado de Erecteo; en la segunda, habla de la primera cosecha de Raria; y sólo en la quinta habla del primer festival mistérico de Eleusis. El Himno homérico –que refleja la concepción arcaica dominante– cuenta la misma historia (450-474): el grano crece *de nuevo* después de que las dos diosas se hayan reunido; no era la primera ocasión en que el grano era mostrado y dado al hombre por Deméter.

Triptólemo y, en épocas anteriores de forma no menos notable, Dioniso difundieron sus dones –por una parte, el grano; por otra, el vino– por toda la tierra, después de que los iniciados, entre ellos el héroe eleusino[335] de la agricultura, hubieran recibido la bendición de los misterios. Aquí comienza otra historia, la de la extensión de la «vida civilizada» –*hemeros bios*[336]– entre los hombres. La importancia cultural de Triptólemo está subrayada por los tres mandamientos correspondientes a un modo de vida simple y piadoso que se atribuía a él, y no a los misterios eleusinos, cuya importancia era mucho más amplia, referida al conjunto de la existencia humana. Los mandamientos eran: «Honra a tus padres», «honra a los dioses con frutos» (para los griegos, los frutos incluían el grano), y «abstente de animales»[337]. Estos mandamientos, que parecen ser más de origen pitagórico que eleusino, nunca podrían haber ofrecido el significado y contenido de la religión eleusina. La posición única de los

misterios eleusinos en el mundo griego habría sido perfectamente pensable sin ellos, y por tanto sin la parte desempeñada por Triptólemo. Nuestro documento más antiguo, el Himno homérico a Deméter, le menciona, pero no de manera preeminente: es sólo uno de los reyes de Eleusis a quien Deméter enseñó los ritos sagrados.

Aunque la importancia religiosa única de los misterios eleusinos sería concebible sin su vínculo con el don de Deméter y *sin Triptólemo*, los «dos dones» eran parte de la forma histórica de la religión eleusina. Los misterios mismos conferían sólo *un* don: la iniciación. Sólo éste era esencial para todos los que visitaban Eleusis con miras religiosas. Por otra parte, el grano aparece como un don de Deméter incluso en el estrato más profundo de la mitología eleusina en el que podemos penetrar, y no hay duda de que el mito de Triptólemo nos devuelve a tiempos arcaicos, anteriores a la existencia del Himno homérico. Sin embargo, no era sólo en Eleusis donde Deméter era venerada como otorgadora del grano y de la agricultura, y no en todas partes ella realizaba estas funciones en las formas de un culto secreto y en el marco de un mito que recordara los misterios eleusinos. Incluso en Eleusis, Deméter concedía el grano por medio de Triptólemo *fuera* de los grandes misterios (en cuanto a tiempo y lugar). Si la Hija es mencionada en relación con la misión de Triptólemo, y representaba además a la Madre cuando ella se lo encargaba **[38]**, no había duda de que la Hija podía adornar este festival –que no era un festival mistérico– mediante su presencia y darle mayor santidad: en los propios misterios, la primera en recibir un don fue Deméter, que sólo transmitió el don de la iniciación de Perséfone a la humanidad.

Hasta que Deméter se reconcilió con el reino de Hades o de Plutón (el nombre oficial y homérico del esposo de Perséfone), se retiró en su condición de diosa del grano y prescribió la bebida de cebada. Pero consumió el *kykeon* también por otro motivo: ella misma en situación de pena y de luto entró en el camino de la iniciación y se volvió hacia el núcleo inefable de los misterios, y, por tanto, consumió el *kykeon* por su condición de *madre de su hija*. Un rasgo característico de los misterios eleusinos era su unión –unión y separación a la vez– con el grano y también con la agricultura. Esta unión no necesariamente alcanza su núcleo más interior. Simplemente podemos describirlo como el vínculo de los misterios con su fundamento económico, con una civilización que en la época histórica se basaba predominantemente en el cultivo del cereal.

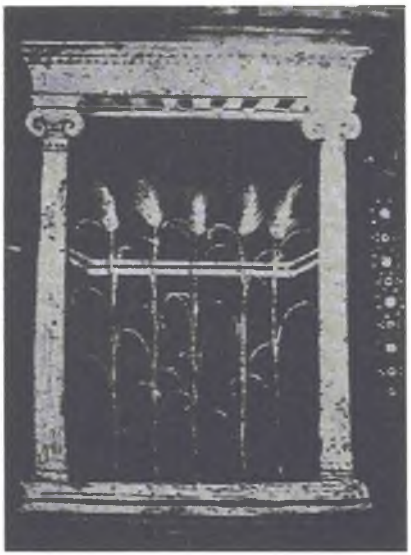
38. Fragmentos de relieves votivos que representan escenas y deidades eleusinas; la más amplia conservada representa probablemente a Deméter, Perséfone, Plutón y Triptólemo. Encontrados en Eleusis con la pintura de la ilustración 15.

Recibía expresión religiosa en Eleusis a través del mito y el culto de Triptólemo. Pero una vez existía el nexo, era posible que el cereal se convirtiera en símbolo del núcleo inefable de los misterios.

Granada y vid

Deméter buscaba a su hija desaparecida como si hubiera perdido la mitad de sí misma y la encontró finalmente en el mundo inferior. Este mito se puede reconocer en la historia que se representa en los cielos en la segunda mitad de cada mes, cuando la luna es arrancada de sí misma y vaga en busca de la parte robada hasta que al fin llega a una oscuridad total; pero este fenómeno debe ser considerado en los términos del destino de la Madre y la Hija. Juntos, los sucesos celestiales y terrenales constituyen el *circulus mythologicus*, el círculo indivisible en el que este mito, aunque no en su totalidad, apareció. Los misterios eleusinos se celebraban en el último tercio del mes, de acuerdo con el calendario lunar. Había un segundo elemento que tenía que ver con la vegetación, y un tercero que podía adoptar la forma de *phasma*, la visión beatífica de la Noche del Misterio. Otros mitos de la diosa buscadora que fue la primera en alcanzar el *telos*, el objetivo, de los misterios, e incluso los nombres pertenecientes a sus mitos, son de importancia secundaria al lado de estos acontecimientos centrales en el cielo y en la tierra.

Puesto que la Madre era la madre trigo, la Hija tenía que ser la doncella trigo. La espiga de trigo en la mano del hierofante al final del rito mistérico manifestaba este aspecto de la Gran Diosa del mundo inferior. Este aspecto asumía una importancia especial en las lejanas regiones productoras de trigo a las que los griegos llevaron el mito eleusino, aunque no los misterios eleusinos: en Sicilia, por ejemplo, donde para el historiador Diodoro, en el siglo I a. C., el trigo silvestre era una planta conocida (V, 2, 4), o en el sur de Italia. En una pintura de una vasija apúlica **[39]** se exhiben cinco espigas de grano en una pequeña capilla en lugar de los brotes (griego, *korai*[338]) representados habitualmente. Según la ley ateniense, los cementerios se sembraban con grano expresamente para purificarlos y devolverlos a los vivos[339]. Pero los autores áticos de comedia, parodiando el oscuro lenguaje de las tragedias, se refieren a la harina como hija de Deméter[340]. Y Cicerón habla de ella como la semilla de tri-



39. Edículo con espigas de trigo expuesto sobre una tumba. Pintado sobre un vaso apúlico.

go[341], explicación que no tiene una validez mayor que otras explicaciones «físicas» de los dioses en la teología estoica.

Pues la Madre no fue siempre la madre trigo. La diosa más antigua que originalmente desempeñaba sin duda el papel de la madre no fue completamente olvidada, incluso después de que Deméter tomara su lugar. Según el Himno homérico, no se le ocurrió a Deméter, ni siquiera tras su reunión con su hija, hacer crecer de nuevo el grano en la llanura de Raria, donde antes del secuestro había hecho que creciera abundantemente para hacerlo desaparecer después. Rea, madre de los dioses, de la que la madre de Core era hija, fue enviada a ella por Zeus para llevarla de nuevo a los dioses. Por iniciativa propia, Rea convenció a Deméter para que concediera el «fruto vivificador» a la humanidad (469). Así, según el Himno homérico, este don fue también don de Rea. Llame o no llame Eurípides en su *Helena* también «Deo» a la Gran Diosa (1343, el texto no es seguro en este punto), su coro considera a la «Madre de la Montaña» y a la «Madre de los Dioses», que sólo puede ser Rea, como la madre de la *arretos koura* (1307), la madre que busca a su hija con los instrumentos sonoros característicos de la procesión extática de Cibeles y que, en su pena, retiene toda vegetación e impide que los manantiales

fluyan. Aquí Rea y Deméter son una sola persona. Esto mismo es evidente en el Himno epidaurio[342] en el que el rapto de Perséfone no se menciona como causa de la ira de la Madre, porque su autor no poseía ya la audacia que permitió a Eurípides volver a la *otra* tradición.

En la genealogía hesiódica de los dioses, que es aplicable también al Himno homérico, Deméter, como hija y madre, está en medio, entre Rea y Perséfone. Pero no siempre ocupó esa posición. La genealogía órfica de los dioses muestra cómo los teólogos posteriores trataron de conciliar dos tradiciones. Según una, la madre de Perséfone era Rea; según la otra, Deméter. En la primera tradición, además, Perséfone engendró de su propio padre al niño subterráneo Dioniso como una especie de segundo Zeus subterráneo. Sólo ella puede ser la aludida cuando se menciona una *arretos* entre las madres de Dioniso[343]. El mito de Perséfone como madre de Dioniso es atribuido por Diodoro a los cretenses (V, 75, 4 s.). Los nombres de Rea y Deméter para la misma diosa se alternan no sólo en los mitos de Perséfone, sino también de Dioniso[344], y los nombres de Deméter y Perséfone se emplean para la madre del Dioniso niño[345]. Obviamente, la diosa del grano era una recién llegada, adaptada a una genealogía más antigua, ora de una manera, ora de otra. La concepción posterior de que Deméter, y no Rea, era la madre de Perséfone triunfó y se hizo clásica. Las dos tradiciones fueron conciliadas por los teólogos órficos. La versión más tardía de la teogonía órfica[346] nos cuenta que «después de convertirse en madre de Zeus, aquella que anteriormente había sido Rea se convirtió en Deméter».

De este modo, la gran Diosa Madre de un mundo más antiguo, en parte pregriego, no quedó olvidada tras la figura de Deméter, la madre trigo, que no pudo ocultar totalmente a Rea en Eleusis. Y todavía menos oculta quedó la relación primordial del mito de Perséfone con una cierta planta y con toda una vegetación olvidada. Esta relación puede ser considerada primordial, pues en el mito ninguna otra planta es tan explícita y exclusivamente decisiva para el destino de Perséfone como la granada. El dios del mundo inferior dio a Perséfone «sólo un único grano de dulce granada; Perséfone apenas se dio cuenta»; y a partir de ahí, ella estuvo para siempre en su poder. Así dice la historia tal como se narra en el Himno homérico (372). *Comer* el grano de la granada no puede haber sido el secreto, o no se habría contado; pero tampoco se habría contado si no hubiera existido una relación íntima entre la reina del mundo infe-

rior y el granado. Los pobres comían las granadas de una manera que recuerda el mito de Perséfone: «¿Comerás la granada agridulce grano a grano?», pregunta alguien en Esquilo[347], y por Aristófanes sabemos que era posible hacer una sola comida de manzanas y granadas[348]. Parece haber existido la creencia de que las almas mordisqueaban las granadas que se dejaban en sus sepulturas. La historia de Perséfone comiendo granos de granada se contaba como un cuento de hadas en lugar del mito original: Ovidio habla una vez de tres[349] granos de granada –otra vez, de siete– y cuenta que el árbol crecía en el jardín del rey del mundo inferior[350].

El granado era sólo una de las muchas plantas mediterráneas de las que se obtenía comida y bebida; la vid que apaga la sed y embriaga era otra. Estas plantas pueden dividirse en dos grupos, cada uno de ellos con sus asociaciones religiosas: granado, manzano, higuera y vid tenían que ver con Dioniso; granado, almendro y palmera datilera estaban relacionados con Rea, madre de los dioses, en su forma frigia, esto es, con Cibeles y su amante Atis. En el Arco de Cípselo, una obra de arte arcaica mostrada en Olimpia, se representaba a un Dioniso barbado y de larga túnica tendido en una cueva, sosteniendo en la mano una copa de oro; en torno a él crecen la viña, el manzano y el granado[351]. Para los griegos, los frutos de estos tres árboles y el higo pertenecían a la misma familia. La isla de Melos se llamaba así por el manzano, pero las monedas de sus habitantes muestran siempre una granada, nunca una manzana[352]. A la higuera de higos negros se le llamaba «la hermana de la vid». Esta figura, empleada por el poeta Hiponacte, podía parecer puramente poética[353], pero hay una genealogía que la apoya. Se dice que Óxilo era hijo de Orio. (En otro mito era un héroe, probablemente un cazador, con un nombre similar, Orestes, cuya mujer dio nacimiento a la vid[354].) Óxilo, hijo de Orio, «hombre de la montaña», engendró con su propia hermana Hamadríade, la ninfa de los árboles, a Ámpelo y Sice, «vid» e «higuera»[355]. Ya hemos mencionado que en Naxos la máscara del Dioniso subterráneo se tallaba en madera de higuera (véase pág. 60); en la misma isla, la máscara del Dioniso de los vivos se hacía de la madera de la vid[356]. Culto, observancia y genealogía expresaban la misma relación con la higuera y la vid. Según una genealogía reconocida al menos en las islas de Delos y Eubea, Reo[357], la persona divina del granado, *roa*, era hija de Estáfilo, la uva personificada. Se convirtió en madre de Anio, hijo de Apolo, un sacerdote de Delos cuyo nombre puede ocultar una alusión al Dioniso

sufriente[358]. Las tres Enótropas [viñadoras], las hermanas cuyo nombre común es probablemente una referencia a su capacidad de transformar el agua en vino en un cierto festival de Dioniso, eran consideradas hijas de Anio. Los nombres individuales de estas nietas de Reo eran: Eno, Espermo y Elais, «doncella del vino» «doncella de la simiente» y «doncella del aceite»[359].

Se puede, al menos, plantear la pregunta de si el nombre de Rea, que es de otra manera inexplicable, no podría, como Roio, estar relacionado con *roa*. En el lenguaje épico, la diosa se llamaba Reie, la granada *roie*, como si formaran una gradación vocal regular. Pero la relación puede ser semejante a la que se da entre el griego *oinos*, «vino», y el latín *vinum*, comparación a la que se puede añadir el nombre de la diosa dionisíaca Ino[360]: éstas, así como las palabras semíticas semejantes para vino, pueden proceder de una raíz pregriega y presemítica[361]. Más significativa que la posible relación lingüística es el hecho de que a los iniciados en los misterios de Cibeles y Atis se les prohibiera comer granadas, prohibición que, según el emperador Juliano[362], se extendía también a los dátiles. En las leyendas sagradas de estos misterios se manifiesta una especie de identidad entre el granado –o el almendro en una versión diferente– y Atis. Sus personificaciones, los sacerdotes de Atis, y sus estatuas llevaban granadas en las manos o en la cabeza en forma de guirnaldas[363]. Cuando Agdistis, la forma bisexual primordial de la Gran Diosa, fue castrada, según cuenta la leyenda sagrada[364], de la sangre que manaba brotó el granado. Nana –otro nombre de la Gran Diosa– quedó preñada por su fruto. Dio a luz a Atis, cuyo destino fue tan sangriento como el de Agdistis. Pero para los iniciados era prenda de inmortalidad, pues Atis nunca murió del todo.

Esos mitos se relacionaban con plantas frutales subtropicales o, en el caso de la palmera datilera, todavía más sureñas. Se puede pensar en una migración de mitos entre el Mediterráneo e Indonesia vía Arabia en el período preislámico. Y es en la isla indonesia de Ceram donde encontramos las narraciones más estrechamente relacionadas con el mito de Perséfone[365], los mitos de Hainuwele y Rabie. El nombre de la doncella Hainuwele significa «rama de cocotero»; nació de las gotas de sangre de Ameta, su padre, que habían caído sobre un brote de palmera[366]. Antes de que las plantas tuberosas surgieran del cuerpo de la doncella muerta, ella misma fue el fruto de la palmera. La visión etnológica está corroborada, sobre todo, con relación a una «doncella de la granada» que, basada en la

imagen arquetípica de la Doncella Primordial, puede haber proporcionado el prototipo para la «doncella del cocotero». En un estrato muy antiguo de la mitología griega, que nos es accesible únicamente en fragmentos dispersos, a veces sólo en un nombre, *existía* un mito del granado que no era muy diferente del de Hainuwele o el de Perséfone.

Se pensó que el granado era sólo un símbolo de fertilidad, aunque esta idea fue ya ampliamente refutada a mediados del siglo XIX por Karl Bötticher[367], que escribió: «¿Cómo podría ser la granada un símbolo de fertilidad feliz siendo un fruto de la muerte cruenta, dedicado a Hades?». Efectivamente, entre los campesinos griegos modernos se ha convertido en instrumento de magia y en expresión del deseo de fertilidad. En la región de Epidauro los campesinos rompen las granadas en las rejas del arado, mezclan unos pocos granos con la simiente, y al sembrar gritan: «Que crezca»[368]. En Creta, cuando una novia recién casada cruza el umbral, su esposo le da una granada. Pero aquí estamos muy lejos del mito. Ninguna de las viejas historias se recuerda y el significado de la granada se encuentra en su característica más obvia, la abundancia de semillas. Esto se toma como base de una magia simpática. La misma lejanía del mito se encuentra en aquellos escritores de la antigüedad tardía que interpretaron la granada en la mano de Hermes, dios de los muertos, como un atributo de Hermes Logios, el dios rico en *logoi*, palabras e ideas[369], mientras que Pausanias (IX, 25, 1) todavía subrayaba la relación con la muerte cruenta y la explicaba sobre la base del color rojo oscuro de la fruta abierta[370].

El color de la sangre y la abundancia de semillas pueden haber desempeñado un papel en los orígenes del mito de Perséfone; sin embargo, es dudoso que podamos rastrear este mito hasta su remoto comienzo, particularmente cuando era un mito trágico y una leyenda secreta subyacente a las ceremonias mistéricas. «Eso son los misterios –dice Eusebio, Padre de la Iglesia–. Resumiendo, podemos decir: ¡asesinatos y ritos funerarios!»[371]. No conocemos ninguna representación eleusina de Perséfone con una granada. Sin embargo, en otras partes aparece con este atributo, que identifica a la diosa del mundo inferior[372]. Otra Gran Diosa, la arcaica imagen cúltica de Atenea Nike en su templo en la Acrópolis ateniense, sostiene una granada en la mano derecha y un casco en la izquierda: la explicación sencilla de esta imagen[373] es el aspecto sombrío, semejante a Perséfone, de la diosa, que, aunque no subrayado, y mucho menos en la Atenas clásica, estaba manifiestamente presente[374]. Policleto también

pone una granada en la mano de su estatua de Hera en Argos[375], y Pausanias (II, 17, 4) señala que no puede decir por qué la diosa lleva una granada: es un *aporretoteros logos*, una historia contada bajo mandato estricto de silencio[376]. Este mismo *logos* era sin duda corriente en el gran santuario de Hera en Pesto, donde se han encontrado muchas granadas de terracota –ofrendas votivas, sin duda– cerca del templo, en la desembocadura del Sele, dedicado al aspecto subterráneo de la diosa[377].

La prohibición de comer granadas o manzanas en ciertas fiestas en Eleusis y Atenas se basaba también en un *mystikos logos*[378], una leyenda sagrada secreta. El más importante de estos festivales era, por supuesto, el de los propios misterios. Otro era los Haloa, un festival de invierno para las mujeres, celebrado en honor de Deméter, Core y Dioniso y caracterizado por un consumo abundante de vino, discursos obscenos y veneración de símbolos sexuales. En Eleusis, los Haloa asumían el carácter de un rito mistérico[379]. Aquí las granadas parecen haber estado prohibidas debido a los sombríos recuerdos que traían. En las Tesmoforias, otro festival de mujeres celebrado poco después de los misterios mayores, la granada desempeñaba un papel diferente. En esta ocasión la alegría alternaba con la tristeza, y parece que las mujeres no comían nada sino granos de granada, al menos el día de ayuno[380]. Tenían prohibido tocar los granos que caían al suelo. Clemente de Alejandría ofrece la extraña explicación de que el granado había surgido de las gotas de sangre de Dioniso[381].

Esta tradición se encuentra solamente en autores cristianos[382], y no es fácil encontrar un lugar para ella entre otras afirmaciones sobre la muerte de Dioniso. La sangre del macho cabrío que reemplazaba al dios y era sacrificado en un sombrío rito sacrificial[383] se ofrecía a la vid. Pero para los griegos la granada y la vid estaban tan estrechamente relacionadas –también Pausanias salta directamente a la vid desde la descripción de una granada abierta (IX, 25, 1)– que muy posiblemente el mito de la muerte violenta de un ser divino, de cuya sangre surgió el primer granado, también estaba relacionado con Dioniso. A pesar de la ley del silencio, se distinguen todavía ciertos elementos del mito original. El motivo de la fruta color sangre aparece en Pausanias *(ibid.)*, que cuenta que el granado había brotado de la tumba de Meneceo fuera de una de las puertas de Tebas: Meneceo se había dado muerte por su libre voluntad para salvar a la ciudad. La tumba de los hermanos tebanos Etéocles y Polinices, que se habían matado entre sí y uno de los cuales había muerto igualmente por

la ciudad, estaba representada también con un granado que supuestamente había brotado de su sangre[384]. Aquí percibimos el motivo de una muerte cruenta por la comunidad como un elemento del mito original. En Beocia –y en otros lugares– los granados eran llamados *side*; pero Side era el nombre de la esposa de Orión el cazador. Por una razón que en nuestra tradición es oscura o imprecisa[385], fue enviada al mundo inferior. Side era también el nombre de ciertas ciudades y de las mujeres mitológicas por las que dichas ciudades recibieron el nombre[386]. Aquí volvemos a discernir un elemento del mito de la granada y el significado central de esta tragedia mítica. Una mujer tenía que descender al mundo inferior en beneficio de la comunidad. Un elemento final se sigue de la historia de la virgen Side, que se quitó la vida sobre la tumba de su madre porque su padre quería seducirla: de su sangre, la tierra hizo que creciera el granado[387]. Aquí es el padre quien reemplaza al dios subterráneo en el papel de seductor.

Estamos muy cerca de los cuentos de Hainuwele y Rabie, y todavía más cerca del mito de Perséfone. ¿Pero conocemos la historia sagrada de la desaparición de Perséfone tal como se contaba a los iniciados en Eleusis o todavía antes en Agra? Conocemos el relato épico del rapto por Hades o Plutón, y el cuento órfico de la seducción de la Core por su propio padre en forma de serpiente. En el relieve en el que Heracles está siendo preparado para los misterios menores [13] se alude a esta variante demasiado claramente como para que haya sido la versión secreta. El secreto ocultado a los no iniciados era un cuento en el que, como en los fragmentos que atestiguan el mito de la granada, se derramaba sangre –sangre del himeneo– mientras la Core dejaba esta tierra por el reino de los muertos, el reino del Dioniso subterráneo, de donde venían todas las criaturas vivas y su alimento. Respecto de la identidad del seductor, ciertos detalles hasta ahora poco estimados de la tradición nos proporcionan más informaciones que las anteriormente conocidas. Claramente, es uno con el dios del vino, y esto sería evidente aunque la misteriosa relación de Perséfone con la granada no nos hubiera acercado a él, a su atmósfera y a su espacio, el terreno de viñedos y de huertos.

La prohibición de granadas y manzanas corresponde y complementa la prohibición del vino en los misterios mayores. ¿Desempeñaba la manzana un papel en el cortejo del seductor? Aparte de las cinco clases diferentes de pescado, se mencionan también los huevos y aves de corral como ali-

mentos prohibidos[388]: huevos y gallos pueden haber sido también dones del dios dionisíaco del mundo inferior, que con frecuencia aparece representado con ellos. A pesar de todo lo que aún puede faltar a nuestra reconstrucción de la leyenda sagrada eleusina de la seducción de Perséfone, una cosa surge de las nieblas de la incertidumbre: una tríada divina que también presidía los Haloa, los misterios de las alegres mujeres celebrados en diciembre. Sus miembros son Deméter, Core y Dioniso, a quienes pertenecen inseparablemente. Los tres estaban presentes en los festivales de Dioniso en Eleusis: había coros en su honor[389]. Éstos son los dioses que llegaron juntos a Roma vía Sicilia y la Magna Grecia y que para el mundo de habla latina formaban la tríada de Ceres, Líber y Libera.

El último día de los misterios mayores de Eleusis se dedicaba a la abundancia en su forma líquida. Éste era el día –no sabemos si iba inmediatamente después de la Noche del Misterio– de las *plemochoai*, los «derramamientos de abundancia». Así se llamaban también las dos inestables vasijas circulares que se construían para esta ceremonia. El escritor que constituye nuestra fuente cita sobre este punto[390] una línea de una tragedia según la cual las *plemochoai* se vertían en una hendidura de la tierra, un *chthonion chasma*. Así pues, parece probable que el rito eleusino se celebrara en el Plutonion. Una vasija se colocaba en el lado este, la otra en el lado oeste, y ambas se volcaban. No se nombra el líquido con el que se habían llenado. Una «fórmula mística» *(resis mystike)* era recitada al volcarse las vasijas. Un autor cristiano nos da probablemente esta fórmula cuando nos dice que el «gran e inefable secreto de los misterios eleusinos» residía en el grito «*¡Hye, kye!*»[391]. Proclo el neoplatónico, que vivió demasiado tarde como para haber presenciado el funcionamiento normal y tradicional de los misterios, cita también el grito con la observación de que el oficiante pronunciaba la primera palabra en voz alta, mirando hacia el cielo, y la segunda mirando hacia el suelo. Las interpreta como invocaciones de los orígenes paternal y maternal[392]. En cualquier caso, *hye* debe ser traducido como «¡Fluye!» y *kye* probablemente como «¡Concibe!». No era necesario nombrar al dios si el nombre Hyes se tomaba como referente a Zeus y tal vez tampoco si se refería a Dioniso. Este nombre era conocido en Ática[393], aunque de forma muy parecida a lo que sucedía con Brimó o Brimós se consideraba extranjero. Probablemente designaba al dios del vino como señor de todos los líquidos vivificantes. Los atenienses gritaban a Zeus, «*Hyson*», la otra forma imperativa del mismo verbo

40. Edículo con una amapola creciendo de una tumba. Reverso de una vasija apúlica en el Vaticano.

41. Estatuilla de terracota de muchacha arrodillada sobre una media granada, con Eros.

«fluir», pidiéndole que por fin hiciera caer la lluvia sobre campos y prados[394]. No se esperaba que esto sucediera antes del arado y la siembra que tenía lugar inmediatamente después de los misterios.

La posibilidad de que el grito *«¡Hye, kye!»* formara parte de los Mis-

terios nos lleva a su periferia, y esto quizás incluso en un estadio tardío. Las pinturas del vaso apúlico al que ya me he referido dos veces (págs. 62 y 144 s.) nos devuelven a su centro y seguramente nos retrotraen a un estrato antiguo de la mitología eleusina. Esas pinturas representan plantas sobre las tumbas situadas en un pequeño santuario, o *heroon*, donde habitualmente encontramos estatuas idealizadas de los muertos. No falta una amapola, quizás sustituto de la granada mística, entre esas epifanías en forma de planta **[40]**[395]. Un adorador y una adoradora se aproximan para realizar los ritos por los muertos. En un nivel superior, son visibles figuras en un estado transcendente, divino. Este culto en una gruta, que era el escenario de la epifanía divina en forma de planta, se basaba en el mito al que hemos llegado por varios caminos: un ser mítico muere, pero, aunque acompañada de dolor y derramamiento de sangre, su muerte es sólo aparente. Desde esta muerte mítica, cada muerte es una prolongación de la vida en dos dimensiones, una como planta, la otra divina. Para lograr esa inmortalidad sólo se necesitaba *tomar* la muerte –como hizo ese ser mítico– sobre sí mismo. En el culto de los muertos se suponía que todos los muertos habían hecho eso. Se creía que aquellos que sufrían la muerte del ser mítico en la forma de una ceremonia, una imitación ritual del mito, y la tomaban sobre sí tenían la seguridad de seguir viviendo después de la muerte de la misma manera, a la manera divina y a la manera de planta, entre las que no parece haber sido posible una distinción muy nítida. La religión de Dioniso tenía esa ceremonia, una iniciación que, como los misterios eleusinos, puede reconstruirse hasta cierto punto[396]. La imitación del sufrimiento y la muerte de un ser divino, de los que fluyen beneficios para nosotros y para todos los hombres, es una característica común a otras religiones.

Ésta es la tendencia habitual expresada en las historias sobre transformación en plantas, lo que representa un estrato no olímpico y probablemente prehelénico de la mitología griega: primero la forma humana y el sufrimiento humano, luego una forma de planta y un estado divino sin sufrimiento y sin muerte: la forma no individualizada de *zoe*, de la vida indestructible. Dioniso y Perséfone rompen con esta tendencia. No sólo garantizan el alimento vegetal para los hombres y la poción de origen vegetal con su éxtasis; a través de ellos, la forma vegetal de *zoe* –y a través de Dioniso también la forma animal– aparece dotada, por decirlo así, de un rostro humano divino. Una peculiar estatuilla de terracota del final del

período clásico (o poco después) muestra una granada cortada en dos como base de una epifanía **[41]**. En la mitad de la fruta se arrodilla una doncella con vestido corto, remangado alrededor de la cintura. Sostiene su manto en la forma que conviene a una epifanía: descubriéndose. Sobre el hombro, un pequeño Eros mira hacia fuera, elevando la escena de revelación a una esfera superior donde los revelados son dioses, como Afrodita, o, en el caso presente, Perséfone reaparecida.

Dualidad

Veamos cómo la *imitatio dei vel deae*, la imitación de una deidad, representada en la *epopteia* de Eleusis, revela el carácter único de estos misterios. Entre todos los testimonios directos o indirectos, verdaderos o falsos, no existe ninguna insinuación de que alguien desempeñara el papel de Perséfone en el Telesterion en el momento cumbre de los misterios[397]. Ir al Telesterion no era como ir al teatro. Quienes visitaban el Telesterion habían sido especialmente preparados. En el teatro, los personajes aparecían ante la audiencia con máscaras, como espíritus del mundo inferior[398]. Además, no tenemos ninguna prueba de que se mostrara máscara alguna al iniciado en la *epopteia*. Ellos mismos eran «personas» de su propio drama y, aunque no enmascarados, estaban vestidos al menos como tenían que estarlo para la procesión, por lo tanto, en cierto sentido, disfrazados. Habían aceptado el papel de la diosa buscando a su hija, y se preparaban del mismo modo que Deméter. La *imitatio* que allí se representaba era una *imitatio Cereris*. Hombres y mujeres aparecían igualmente en el papel de la diosa[399] buscando a su hija, buscando una parte de ella misma en su hija.

La separación de Madre e Hija, con toda su angustia, puede ser calificada de arquetípica, característica del destino de las mujeres. Si los hombres participan en este destino como si fuera el suyo, la explicación debe buscarse en un nivel más profundo que la existencia dividida de hombres y mujeres: ¡aquí sólo mujeres, allí sólo hombres! La separación de Madre e Hija, el anhelo de Deméter por su hija, la Core, debe ser característica de la existencia humana en su conjunto, de hombres y de mujeres, pero de una manera para los hombres y de otra para las mujeres. La suposición de que la *epopteia* eleusina era en origen –en un «período matriarcal»– un misterio exclusivamente de mujeres es falsa, porque la imitación de los

hombres de la diosa buscadora conducía al mismo *telos*, al mismo objetivo y realización que la *imitatio deae* de las mujeres, a la misma *epopteia*, a la *visio beatifica*. Para hombres y mujeres igualmente ésta era una *visita* verdadera, una *visitatio*, designada por la palabra griega *theoria*[400], y la relación de hombres y mujeres con la persona visitada y contemplada era la misma.

Otra diferencia entre la *epopteia* y el *theama*, la visión obtenida en el teatro, era que la *epopteia* estaba más cerca de la *theoria* en el sentido original de la palabra[401]: más cerca de la visitación y contemplación de las imágenes divinas. En efecto, sería casi como una «visita pública» si los visitantes no se hubieran preparado especialmente y si, en esta *imitatio*, no participaran de una visión, pero, dadas las circunstancias, se trata de algo muy diferente a contemplar una estatua. Los objetos de las *theoriai* originales, que constituían uno de los grandes puntos de la religión griega, eran *agalmata*, estatuas de dioses. Se pensaba que las *theoriai* regocijaban tanto a los dioses representados como a los hombres, y conferían una *visio beatifica* perfectamente natural: la palabra *agalma* significa lo mismo[402]. Los *agalmata* eran creados por artistas que estaban guiados, inspirados y limitados por la imaginación colectiva junto con la suya: por una imaginación característica de los griegos y disciplinada por una tradición viva. No está atestiguado, insinuado ni nada similar que en la *epopteia* de Eleusis se mostrara una estatua, como tampoco lo está que alguna persona apareciera en el papel de Perséfone. Las estatuas desempeñaban un papel en los misterios egipcios, y esto no se podía guardar en secreto[403].

La *visio beatifica* de la *epopteia*, la epifanía de Core, quien –como proclamaba el hierofante– ya había dado a luz, prolonga la *imitatio deae* de todos los mistos. Representa, en las almas de los iniciados, la ruptura necesaria para volver a encontrar lo Inefable en la *visitatio*. Ésta no era una experiencia intelectual del hecho obvio de que toda hija es la continuación separada de su madre –lo que difícilmente habría podido producir el efecto beatífico–, sino algo visible que sobrepasaba la imaginación del artista en la medida en que las manos no eran necesarias para realizarlo. Un místico, artista pero no griego, escribió en una ocasión: «Quien no imagina rasgos superiores y más intensos, y en una luz superior y más intensa que la que pueden ver sus ojos mortales y perecederos, no imagina nada»[404]. La visión eleusina poseía un poder que los filósofos no estaban dispuestos a reconocer. Tenía, sobre todo, una exigencia de verdad, reconocida por las almas de los *epoptai*. No negaba la dualidad del buscarse y

encontrarse. Esta dualidad –la escisión de la Madre en «madre e hija»– se abría a una visión del *origen femenino de la vida*, de la fuente común de la vida de hombres y mujeres, así como la espiga de grano había dado lugar a una visión en el «abismo de la simiente»[405]. La razón es probablemente que todos los seres humanos y no sólo las mujeres tienen este origen y esta dualidad –que *es* tanto la Madre como la Hija– en sí mismos, y son en este sentido herederos de una línea sin fin no sólo de padres, sino también de madres.

Muy posiblemente la dualidad de la diosa del Misterio, de las Dos Diosas inseparables, Deméter y Perséfone, que sin embargo se separan y se reúnen, sólo aparentemente es el principio de la serie de imágenes arquetípicas que modulan los cambios en la dualidad en la mitología eleusina. Antes de ellas hubo probablemente una dualidad en Rea, la Madre Primordial[406]. Aun aparte de la Noche del Misterio, estas dualidades rodean Eleusis, el histórico lugar sagrado que podemos reconstruir gracias a sus monumentos, con una atmósfera extraña, casi espectral. El estudioso de la mitología eleusina debe adquirir una especie de doble visión si desea hacer justicia a toda la tradición –literaria y pictórica– con todas sus afirmaciones contradictorias a las que se permitió permanecer juntas.

La doble visión en la que pienso no es subjetiva: las dos visiones simultáneas tienen su complemento eleusino en dos etapas mitológicas en las que las mismas personas divinas aparecen en papeles diferentes y a veces incluso simultáneamente. Esto sucede, sobre todo, con Perséfone, que aparece como reina del mundo inferior y como la hija de su madre, junto a la que vuelve desde dicho mundo. El autor del Himno a Deméter es conocedor del escenario dual y del papel dual, aunque su actitud homérica le impida reconocer la simultaneidad. «Ve tú sola –dice Hades (360-366; véase *supra*, pág. 67)– a tu madre... pero cuando estés *aquí* [en el mundo inferior] ¡gobernarás sobre todo lo que vive y se arrastra sobre la tierra! Serás honrada sobre todos los inmortales.» El poeta homérico utiliza la historia de la división del tiempo para tender un puente entre los dos papeles y los dos escenarios. En el culto de la reina de los muertos, a la que los moribundos recurren a lo largo de todo el año, el mundo inferior difícilmente puede haber estado sin reina durante dos tercios o –según una versión posterior[407]– durante la mitad del año. ¿Podían los viajeros al mundo inferior –Orfeo, Heracles, Teseo y Pírito– haber encontrado vacío el trono de la reina? En la religión de Perséfone esa idea

era impensable. Pero el retorno de la diosa desde el reino subterráneo con seguridad había sido exigido, incluso por la religión antigua, pues Perséfone –como Madre Rea[408] o Hécate[409]– participaba en el gobierno de las tres partes del mundo, cielo, tierra y mar. Así pues, su persona parece haber admitido siempre una duplicación.

La *anodos* de la diosa, la «vuelta» del mundo inferior, no se menciona en el calendario ático en conexión con ninguna fecha relacionada con los misterios eleusinos. La vuelta de una Core se menciona en relación con la Proschaireteria[410] –fiesta de regocijo, como su nombre indica–, pero probablemente este festival no fuera diferente de la Procharisteria[411]. La estación del festival y el nombre de la diosa a la que estaba dedicado nos es conocido. La diosa era Atenea, la «Core de los atenienses», cuya forma primera es perfectamente compatible con el mito de un rapto y un retorno[412]. Tenía lugar al final del invierno, el período *precedente* (y quizás éste sea el significado de las preposiciones en los nombres *pro-charisteria* y *pros-chaireteria*) al gran «festival del florecimiento», las Antesterias, celebrado en febrero. A este mismo grupo de festivales pertenecían en definitiva los misterios menores de Agrai. El dios de las Antesterias era Dioniso, que celebraba su matrimonio en Atenas entre flores, la apertura de tinajas de vino y la resurrección de las almas de los muertos. Nada sabemos acerca de una *anodos* de Perséfone en Eleusis ni de un «festival del florecimiento» semejante, unas Antesterias de los eleusinos. Hay referencias, sin embargo, de una *anodos* de Deméter en relación con el festival de la Stenia[413], que se celebraba no sólo en Atenas, sino también, y con mucha mayor magnificencia, a lo que parece, en Eleusis. En Atenas se ofrecían sacrificios con este motivo a Deméter y a la Core[414]. En Eleusis, el festival estaba precedido de una celebración nocturna en la que participaban el hierofante y la sacerdotisa[415]. Pero era principalmente un festival de mujeres que se burlaban e insultaban entre sí[416], probablemente para que la madre de Core pudiera volver a reír. El viaje de Deméter *al* Hades *tenía que ser seguido por* ese *retorno*. En el calendario, la Stenia, el 7 de Pianopsión, el mes después de Boedromión, era el último festival antes de las Tesmoforias, que muy probablemente tenía también relación con la visita de la madre a su hija en el mundo inferior. En las Tesmoforias, las mujeres comían granos de granada.

La duplicación de la figura de Perséfone era necesaria puesto que inmediatamente después de la visita de su madre, después de que los eleu-

sinos hubieran celebrado los misterios por vez primera, tenía que estar presente en la misión de Triptólemo. La *anodos* de Deméter, que según el calendario tenía lugar el mismo otoño y se celebraba separadamente poco después, se pensaba probablemente como algo ya pasado. En *uno* de sus papeles, su hija reinaba todavía en el mundo inferior, en la casa de Hades, donde dio nacimiento a su hijo. En su otro papel, como la Core que vuelve, no se la esperaba antes de Antesterión, o febrero, el «mes de las flores». Y sin embargo, en las pinturas está junto a Deméter, bendiciendo a Triptólemo [35, 36, 38]. La historia se cuenta con la misma sencillez que en el Himno homérico a Deméter. Pero la representación artística de la duplicación era posible y estaba permitida, aunque en un principio quizá sólo en el santuario. En una tablilla de arcilla que muestra una imagen idealizada de la procesión [15] (cf. págs. 84 s., 97 ss.)[417], el artista ofrece una pista pictórica del segundo escenario en el que Perséfone está simplemente presente. Esta ofrenda votiva data de finales del siglo IV a. C. En el fondo hay una inscripción: «Ninnío se lo ha ofrecido a las Dos Diosas». La ortografía del nombre, que significa «muñequita», muestra que la donante no era una mujer ateniense, aunque el propio nombre sugiere que era hetaira. Tal vez es la figura blanca del centro del frontón, haciendo un gesto alegre después de la *epopteia*. De las dos diosas, en la parte principal de la tablilla, sólo una recibe a la procesión que llega: Deméter, cuyo cuerpo está representado con un color brillante. Los colores oscuros de Perséfone, que se sienta en un trono al fondo, sugieren el segundo escenario invisible. ¿Quién ocupará el trono vacío del primer plano? ¿La madre, que está ahora sentada en su roca [15][418] pero que dejará de llorar una vez vuelva a ver a su hija? ¿O será Perséfone quien se siente o esté allí junto a su madre, en una doble presencia, en este mundo y en el otro al mismo tiempo?

La doble presencia de Perséfone está representada en un relieve votivo de mármol **[42]** –«Lisimáquides lo dedicó»– del siglo IV a. C., a juzgar por la forma de las letras. Las dos escenas están indicadas por dos mesas o altares separados, en cada una de las cuales las dos figuras divinas han ocupado su lugar: ninguna pareja está presente para la otra. Deméter, con el cetro, está sentada en el gran cesto del Misterio; junto a ella, en la misma mesa, Core sostiene una doble antorcha y corona a su madre con una diadema: éstas son las figuras públicas tal como se muestran fuera de los misterios. El grupo incluye a un muchacho desnudo que, de pie y le-

42. Relieve votivo de Lisimáquides, encontrado en Eleusis.

vantando un pequeño cántaro, ha cogido vino de una gran ánfora –es un servidor dionisíaco de la diosa– *después* de los misterios. Las divinidades del segundo altar se nombran y sin embargo no se nombran: el dios recostado tiene las características del Dioniso barbado más que las de Plutón. En su mano derecha levanta no una cornucopia, símbolo de riqueza, sino un vaso de vino con una cabeza de animal, un *ryton*; en la izquierda sostiene el recipiente para el vino. Encima de su cabeza está la dedicatoria ΘΕΩΙ, «A Theos», que corresponde al dios del misterio (véase pág. 164). En su lecho se sienta su esposa, identificada por la dedicatoria ΘΕΑΙ, «A Thea», y que difiere de la Core tanto en sus características como en su tocado. Ambas figuras femeninas son sin duda Perséfone, que mostraba su rostro verdadero en la Noche del Misterio. Las representaciones de este rostro verdadero no estaban permitidas ni siquiera en el santuario. Pero las *dos* caras mostradas juntas en el relieve eran también *sus* caras.

En otros relieves todas estas figuras aparecen, sin ninguna diferenciación de escenarios, en el envío de Triptólemo, y el muchacho o joven dionisíaco está incluso duplicado. De gran valor artístico es el mármol ático mutilado, de mediados del siglo IV a. C. **[43]**, encontrado en

43. Relieve votivo
eleusino de Mondragone.

Mondragone, no lejos de Nápoles. Puede haber estado en el santuario de Eleusis[419] y haber sido llevado a Italia por un adorador romano de las divinidades mistéricas. Aquí está presente todo el panteón eleusino. En el rincón izquierdo se puede ver a Triptólemo en su carro fantástico. Frente a él se sienta Deméter en el cesto del Misterio; entre ambos hay dos figuras majestuosas, una Perséfone duplicada: Core con antorchas y Thea en la actitud habitualmente adoptada por Hera, reina de los dioses[420]. El Theos real se sienta en un trono entre dos jóvenes. Uno puede ser reconocido como Yaco por sus botas de cazador (de este modo está ataviado como jefe de los mistos en la tablilla de Ninnío [15]). Aquí, además, lleva un pellejo de animal alrededor de la cintura al modo dionisíaco. El nombre del segundo joven puede deducirse de los fragmentos de un tercer relieve excavado en Eleusis y que incluye unas pocas líneas como inscripción **[44]**: es Eubuleo, que compartía sacerdote con Theos y Thea.

En 97 a. C. este sacerdote fue Lacratides de Icaria[421], hijo de Sóstrato, que dedicó el relieve en cuestión a sí mismo, sus hijos y su hija. Sóstrato se representó en el fondo de la asamblea divina; una figura femenina sin relieve (apenas discernible) en el margen izquierdo era probablemente su

hija, y el muchacho prominentemente representado delante de ella, con un manojo de mirto y cercano a la diosa Deméter, era tal vez un hijo suyo en el papel, por decirlo así, del Demofonte místico[422]. El agrupamiento de las deidades sugiere dos escenarios. Un grupo incluye a Deméter, Core y Triptólemo; el otro está formado por las divinidades mistéricas más secretas, incluido el rey del mundo inferior, duplicado como Plutón y Theos. Entre los dos dioses en sendos tronos está Thea, y detrás del trono de Theos un joven dios con una túnica corta, largos rizos y una gran antorcha en la mano izquierda y una hoja de vid cerca del hombro derecho. Plutón está mirando hacia Core. Thea, Theos y Eubuleo, el joven dios, forman una tríada mística cuyo culto estaba confiado a Lacratides, al que se ve de pie al fondo.

De este testimonio no se puede inferir que Thea y Theos fueran con-

44. Fragmentos del relieve votivo de Lacratides tal como están reunidos en el Museo de Eleusis.

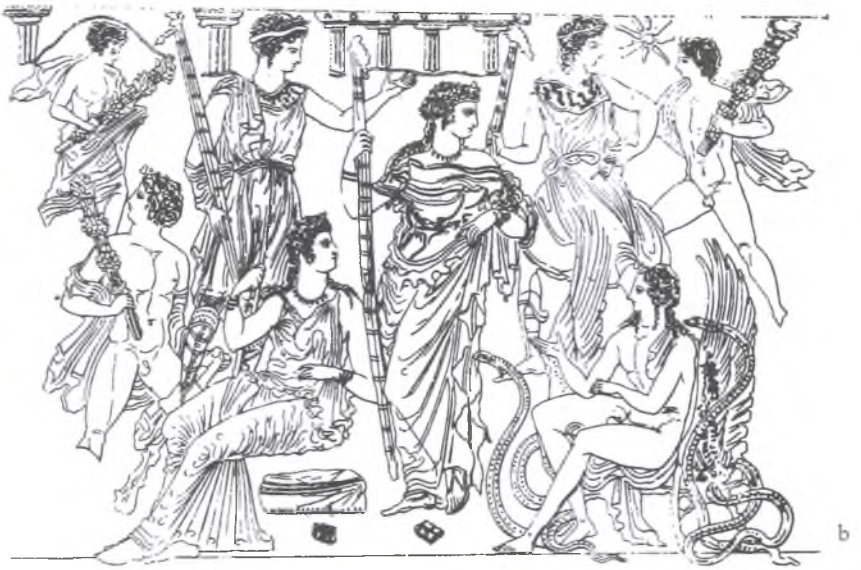
siderados en Eleusis distintos de la reina del mundo inferior, que siempre había sido adorada allí, y su señor y esposo; en cuanto a Eubuleo, hablaremos de él más detenidamente al final de este ensayo (págs. 177 ss.). Pero podemos sacar una deducción importante. Dado que, al parecer, la mística pareja divina y su servidor divino, Eubuleo, habían adquirido una importancia para la que el culto antiguo de los Eumólpidas y de las otras familias que habían mantenido el sacerdocio eleusino no era ya adecuado, un hombre de Icaria, la localidad dionisíaca más antigua de Ática, fue encargado de celebrar un culto especial para ellos. En el siglo IV a. C. –al que deben asignarse el relieve votivo de Lisimáquides y el de Mondragone– se sabía sin duda que los misterios de Samotracia y en cierta medida el Cabirion cerca de Tebas ofrecían caminos de iniciación, si no a Perséfone como en Eleusis, al menos a su esposo. En las representaciones que han llegado hasta nosotros[423], el dios mistérico de la isla tracia y del santuario tebano tiene características similares a las de Theos en el relieve de Lisímaco. A juzgar por los muchos vestigios de vasijas de vino, su naturaleza dionisíaca se expresaba libremente, incluso en los recintos interiores de su culto. En el lenguaje de sus adoradores griegos se le llamaba Theos (véase pág. 161), y así se llamaba también en el calendario de Samotracia[424], aunque no existiera ninguna obligación, o al menos no en todas partes, de ocultar el nombre más místico de Cabiros. Con los grandes Cabiros estaba asociado un dios más joven que le servía[425]. Los misterios de Eleusis y Samotracia y el culto tebano de Cabiros tenían ciertos elementos en común. Lo más sorprendente es el carácter dionisíaco del dios mistérico. Lacratides oficiaba como sacerdote de Theos, Thea y Eubuleo, y quizá también de otros dioses –existe un vacío en la inscripción en este punto– a quienes los iniciados de los misterios cabíricos se alegraban de volver a encontrar en Eleusis.

Core y Thea son dos duplicados diferentes de Perséfone; Plutón y Theos son duplicados del Dioniso subterráneo. Aquí no hablaremos de la duplicación del dios mistérico como padre e hijo subterráneos, como el Padre Zagreo y el hijo Zagreo[426], esposo e hijo de Perséfone, pues esta dualidad tiene más que ver con los misterios de Dioniso que con los eleusinos. Pero un duplicado del Dioniso ctónico, místico, nos lo proporciona su propio aspecto juvenil, que se convirtió en clásico y al que la mitología, como hijo de Sémele, diferenciaba del hijo de Perséfone, siendo la base de esta duplicidad el hecho de que Sémele, aunque de origen no

eleusino, sea también una doble de Perséfone[427]. Entre los dioses presentes en el festival del Misterio era Yaco quien se acercaba más a la figura juvenil de Dioniso. En el rito de las Leneas atenienses, el daduco eleusino ordenaba a la muchedumbre: «¡Invocad al dios!». Al punto todos gritaban: «¡Yaco semeliano, dador de riqueza!»[428], y el Dioniso niño nacía sobre la tierra[429]. En la Noche del Misterio, Dioniso estaba presente como Yaco en su propio nacimiento subterráneo –la doble perspectiva eleusina hacía que esto fuese aceptable–, un nacimiento prematuro en relación con su nacimiento en el solsticio de invierno, cuando en Atenas se celebraban las Leneas, y con el nacimiento de Aion en el templo alejandrino de Core, la nueva Eleusis (véanse págs. 131 s.). El nacimiento prematuro era un elemento familiar en la religión de Dioniso[430] y precedía al verdadero nacimiento. Y, además de Yaco, Pluto –el «otorgador de riqueza»– era también un doble del Dioniso niño.

Esta multiplicidad de figuras divinas creadas por duplicación de los dioses místéricos sólo en una escasa medida se debía a la especulación religiosa. Surgía mucho más de esa actividad espiritual espontánea, estrechamente relacionada con la poesía y la música, que los griegos llamaron *mythologia*[431]. Los pintores de vasijas hacían amplio uso de ella y llegaron a ser grandes maestros. Es algo comparable a una ópera, hecha con diversas imágenes y sus variaciones. La vemos, sobre todo, en los llamados vasos de Kerch, cuyas pinturas difundieron la religión eleusina por las ciudades griegas del sur de Rusia y de Italia. En una pintura, que ya hemos mencionado (pág. 136) por su sorprendente paralelo con el discurso del daduco Calias en Esparta (en un lado de una crátera, el llamado vaso de Pourtalès, encontrado cerca de Santa Agata dei Goti en el sur de Italia), vemos agrupados a Deméter, Perséfone y Triptólemo **[45]**, a los dos Dióscuros apresurándose a recibir la iniciación, y a los dos dioses jóvenes de los misterios eleusinos: Yaco, aquí de nuevo reconocible por sus botas de cazador, llevando de la mano a uno de los Dióscuros –identificado por su estrella– y Eubuleo. Eubuleo lleva sólo una antorcha, como Yaco en esta pintura, pero sus vestiduras son semejantes a las del daduco de un vaso eleusino [25][432] y sus sandalias se parecen más a los *kothornoi* utilizados por Dioniso y sus servidores, los actores[433]. Abajo a la izquierda está Heracles. Dioniso está representado en el reverso de la crátera **[46]**: se sienta debajo de racimos colgantes de uvas en un lecho cubierto por una piel de pantera, sosteniendo el *thyrsos* en la mano. Un Sileno

conduce a Hefesto a su matrimonio con una de las Gracias; vemos a dos de ellas, y ése era su número en Atenas[434]. Se podría pensar que no existe ninguna relación entre las dos pinturas si no fuera porque en este lado aparece Dioniso reclinado junto a Pluto –un muchacho alto con una gran cornucopia–, su doble, que nos recuerda Eleusis. Los fragmentos de una tapa dorada de cántara del tipo Kerch **[47]** muestran a Dioniso, Deméter, el pequeño Pluto, Core y un muchacho de pelo rizado vestido con una túnica larga y con un cetro, uno de los hijos de los reyes eleusinos, que eran los primeros en ser iniciados. Dioniso sostiene su *thyrsos* y está acompañado de una pantera. Heracles, vacilante e incitado por Atenea, se acerca a este grupo desde un lado. Desde el otro vienen cabalgando los Dióscuros, y entre ellos aparece la cabeza de Yaco, portador de una antorcha.



45a/45b. Escena con dioses y héroe delante del Telesterion de Eleusis. Anverso de una vasija ática de Santa Agata dei Goti (y esquema).

En la crátera de Santa Agata dei Goti vemos las columnas del vestíbulo del Telesterion al fondo [45]. En primer plano, Triptólemo se sienta en un trono, Deméter parece suspendida, más que sentada, sobre un asiento bajo, Core está de pie, y se ve llegar a los tres héroes. Los maestros de este tipo de vasos situaban a menudo el escenario de las asambleas de los dioses eleusinos en el lugar del onfalos: probablemente en el Plutonion (véase pág. 101), y aquí Dioniso podía ser considerado muy legítimamente un doble del señor del santuario. Hay tres hidrias –jarras de agua– que llevan pinturas de este tipo. Podemos suponer que fueron concebidas para la celebración del misterio, pero pueden haber servido también como dones sepulcrales. En una **[48]**, Dioniso se sienta vacilante en el onfalos. Deméter, Core y un joven divino con botas de cazador y portador de un cetro se vuelven hacia él. La calavera del toro, como en otras

partes, indica que se ha ofrecido un sacrificio al dios. Las tres figuras femeninas que enmarcan la escena también tienen que ver con Dioniso: en un lado Ariadna, su prometida; en el otro Sémele, su madre, y algo más arriba Afrodita, cuya presencia anuncia un futuro matrimonio divino con el que la historia sagrada volverá a comenzar. El cuello de la jarra está adornado con espigas de trigo. Encontramos una pintura similar en otra jarra, anteriormente denominada vaso de Tyszkievicz, encontrado en la iglesia de Santa Maria en Capua Vetere **[49]**[435]. Dioniso en su onfalos, el *thyrsos* en la mano izquierda, y Deméter, sentada frente a él, se miran severamente. La Core va de Deméter hacia Dioniso, como para reconciliar a los dos. Detrás de Deméter está el joven divino con cetro y larga vestidura. La figura lateral junto a Dioniso es probablemente Sémele; en el lado opuesto vemos a una mujer dionisíaca con su instrumento redondo, un *tympanon*, que recordaba a todos los iniciados el *echeion* de la Noche del Misterio (véanse págs. 104 s., 113).

La composición más espectacular que conocemos adorna los dos lados de una vasija de vino, una pélice de Kerch **[50]**[436] (ya nos hemos referido a ella en la pág. 57). En un lado, se sienta Deméter en un trono. Delante de ella está el joven Pluto; a su izquierda, Core; a su derecha –algo más al fondo– Eubuleo llevando dos antorchas. Su vestido no es ni largo ni corto, como el del daduco; sus pies están calzados con *kothornoi*. Por encima de la cabeza de Deméter se cierne Triptólemo en su carro. Heracles entra desde el lado derecho de la diosa, llevando su garrote y un ramo de mirto; Dioniso está sentado a la izquierda de Deméter, con el *thyrsos* y su pie izquierdo apoyado en la espalda de su madre. La figura que está acurrucada sobre el onfalos, que le da este apoyo, sólo puede ser Sémele. La figura correspondiente en el lado opuesto es Afrodita, con el Eros alado a sus pies: de nuevo una indicación de un matrimonio divino. En la otra cara del vaso, Hermes toma posesión del niño divino que está oculto y protegido por el escudo de Atenea. El gran instrumento redon-

46. Dioniso y Pluto con otras divinidades en el reverso de la misma vasija.

47. Escena eleusina sobre la tapa fragmentaria de una jarra.

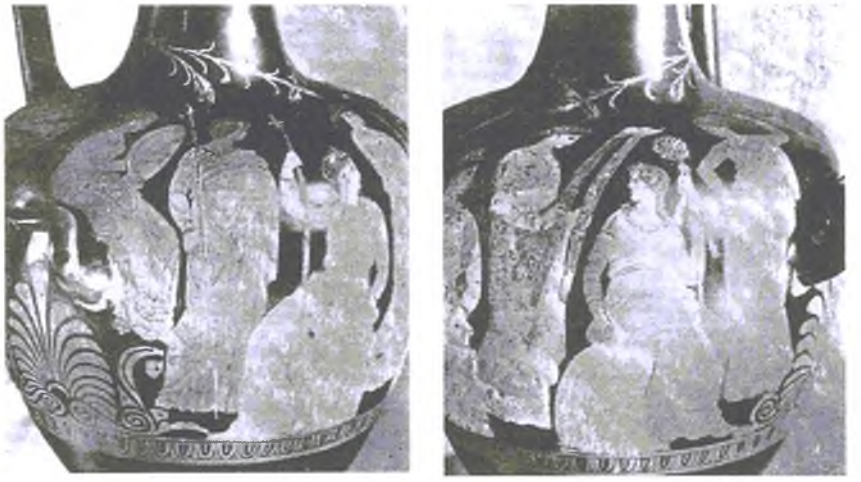
48a/48b. Dioses alrededor del onfalos de Eleusis, en una hidria ática de Creta (y esquema).

49a/49b. *(página siguiente)* Dioses en el onfalos de Eleusis, en una hidria ática de Santa Maria in Capua Vetere (con esquema).

a

b

do, el *tympanon*, en la mano de la mujer dionisíaca sentada, hace que los iniciados comprendan la identidad del niño cuyo nacimiento subterráneo se proclama en la Noche del Misterio. Es el Dioniso niño, envuelto en una piel de animal. Es así como la diosa de la tierra, Gea, con guirnaldas de flores, le saca de una cueva y se lo da al mensajero de los dioses. Zeus, que va a alimentar al bebé de siete meses hasta la madurez en su muslo, lo espera en su trono. Junto a él está Hera, pues desde ese momento el



a

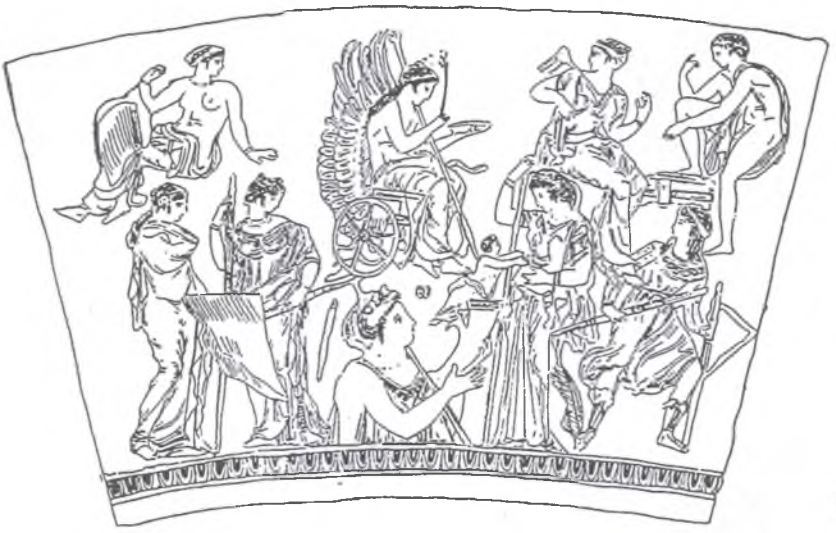
b

gran acontecimiento tiene el consentimiento de todos los dioses. La pequeña Nike alada corresponde, como es habitual, a Atenea, que protege y en alguna medida también oculta el relevo en la posesión del niño divino. También Core, con dos antorchas, está presente aquí en la esfera celeste; pone el pie en una roca que enmarca la epifanía de Gea con el niño. Lo que sucede debajo de ella sucede en el reino que gobierna. Apoyada en la rodilla de su hija se inclina Deméter, que había consenti-

a

b

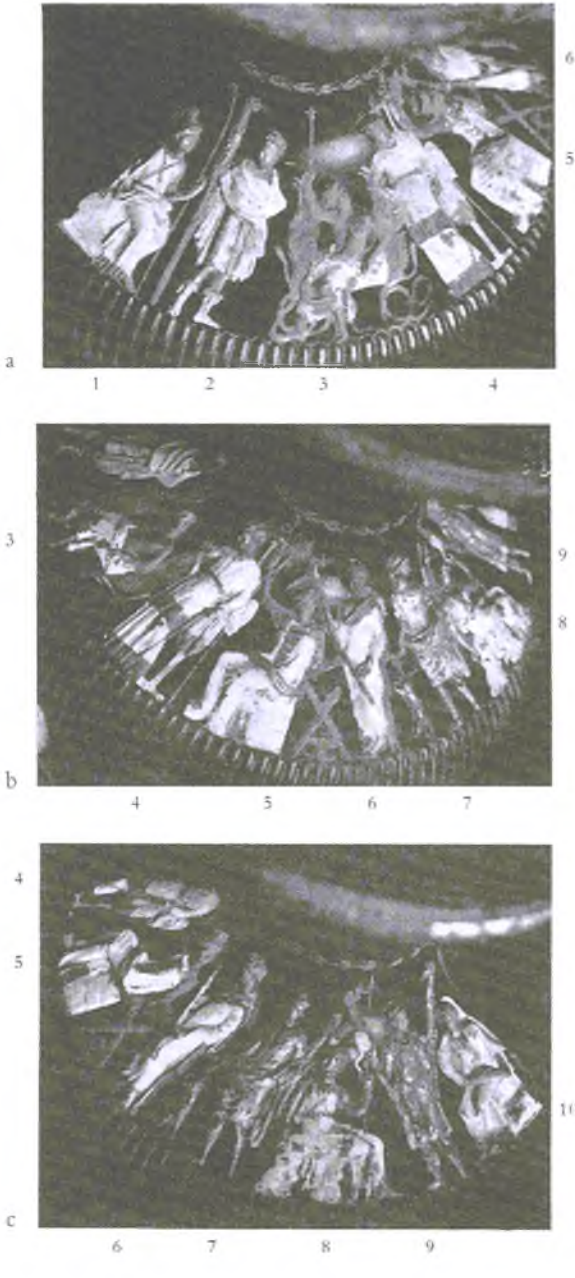
50a/50b. Escenas eleusinas
en una pélice de Kerch.



b

a

51a/51b. Escena eleusina en una hidria ática de Rodas (y esquema).



52a–52c. Las divinidades de Eleusis en un relieve pintado en una hidria de Cumas (detalles). Para las referencias numéricas, ver ilus. 53.

53. *(página siguiente)* Esquema de la escena de ilus. 52:
1. Hera
2. Yaco (con una antorcha)
3. Triptólemo
4. Dioniso
5. Deméter
6. Core
7. Heracles
8. Atenea
9. Eubuleo (con dos antorchas)
10. Sémele.

do al matrimonio del señor del mundo inferior con no más entusiasmo que Hera al nacimiento del hijo de Sémele[437].

En las vasijas que proclaman la religión eleusina, la mitología no eleusina se convierte en un velo pintoresco y apenas tejido a través del cual brilla en todo caso el santo acontecimiento de la Noche del Misterio. Los episodios mostrados en esas vasijas no son áridas alegorías teológicas, sino variaciones casi interminables sobre un mismo tema. En una hidria de Rodas **[51]**, ahora en Estambul, la diosa de la tierra emerge del suelo y tiende a Pluto niño en una cornucopia a Deméter. El joven divino de cabello rizado, con dos antorchas y vestido con una túnica hasta la rodilla y botas de cazador, salta a su lado: es más probablemente Eubuleo que Yaco, pero es posible que el artista no quisiera distinguirlos. Desde un lado, Core, asombrada, mira hacia atrás el acontecimiento. La otra testigo, más oculta por su capa, es sin duda Sémele. En la parte superior, Triptólemo se sienta en un trono en medio del grupo; un joven dios sube al lecho del amor, en el que se sienta una doncella divina que espera ánimo de Afrodita en el otro lado. De nuevo aquí la presencia de Afrodita

54a-54d. Divinidades eleusinas en un lécito de Kerch con figuras en relieve (y esquema).

anuncia el periódico matrimonio divino y un nuevo comienzo de la historia sagrada que cada año conduce al rito del Misterio.

Esta atmósfera erótica está ausente de las otras dos vasijas. La escena en una hidria de Cumas del siglo IV a. C., ahora en Leningrado **[52, 53]**[438], recuerda una reunión de los dioses olímpicos, pues el vaso está adornado

en relieve coloreado con figuras de las diez divinidades eleusinas. En una jarra de aceite de principios del siglo IV a. C. **[54]**, racimos de uvas rodean a un dios, como si el *thyrsos* que lleva en la mano no fuera identificación suficiente. En un lado, la presencia de Atenea testifica la gran importancia para la ciudad de Atenas de esta tríada divina –Dioniso, Deméter, Core– y de los acontecimientos en que estaban implicados. Las figuras del otro lado son eleusinas, un Triptólemo suspendido en el aire, con espigas de trigo, y un muchacho divino desnudo o semidesnudo, aparentemente el hijo de un rey eleusino. Lleva un ramo de mirto, sus ojos están cerrados y se apoya en una roca. Delante de él vemos un candelabro del tipo utilizado en las tumbas. Detrás de la roca crece un laurel. Esta pintura, más que cualquier otra, revela una dimensión distinta de lo que podemos percibir a simple vista. Jarras de aceite como ésta encontrada en Kerch fueron utilizadas en el culto de los muertos. La planta que con frecuencia rodeaba las tumbas de Kerch era el laurel[439]. El muchacho parece flotar, pero no sobre la tierra como Triptólemo; está pensativo antes de su viaje subterráneo hacia Perséfone.

Eubuleo

Hubo un tiempo en que el camino al mundo inferior estaba abierto. Perséfone fue la primera que emprendió este camino en la oscuridad, como botín y novia del dios subterráneo con quien celebró su matrimonio como se celebran los matrimonios aquí en la tierra y de quien tuvo un niño como las mujeres tienen niños aquí arriba. Desde *entonces* el mundo ha sido como es para nosotros los mortales: lleno de alimento vegetal y lleno de esperanza; de esperanza porque el camino por el que ella viajó inicialmente ha llevado a ella desde siempre. Esta esperanza no habría tenido ese gran valor religioso para quienes la albergaban si no hubieran alcanzado ya, aquí en la tierra, la certeza de la existencia de la diosa, certeza conferida por la visión beatífica. Además, poseían un mito al que la experiencia de la Noche del Misterio daba especial credibilidad. Era una narración sagrada que no ha llegado hasta nosotros. No sabemos la parte que Eubuleo desempeñaba en ella. Esta figura era presentada no sólo por los pintores de vasos, sino también por el escultor Praxíteles. Durante siglos, sólo tuvimos un hermafrodita sin cabeza, todo lo que quedaba de

una copia del original, como prueba de que esta escultura había existido alguna vez[440]. Más tarde, el busto fragmentario del dios, la cabeza con espeso cabello rizado, fue desenterrado en el santuario de Plutón en Eleusis[441].

Según el Himno homérico a Deméter, fue Zeus quien dio a su hija al señor del mundo inferior (3), y fue *dios boulesi*, «según los consejos de Zeus», como la Gran Diosa de la Tierra ayudó al raptor (9). *Boule* significa «consejo» (también en el sentido de pedirse consejo a sí mismo), «decisión», «voluntad». La *boule* era necesaria para hacer caer a Perséfone en la trampa de un matrimonio tan parecido a la muerte que todo morir empezaba con él, aunque de ese modo la vida no perdiera nada de su brillo sino que, por el contrario, fuera enriquecida. Se sostenía que el que todo tuviera que pasar como contaba el relato divino era la consecuencia de un plan divino, una *boule*. Imputar el plan a Zeus estaba en consonancia con el estilo homérico del himno. Pues él, el rey celestial de los dioses, estaba en posesión de la *boule* suprema, divina (*Ilíada*, I, 5). Presidía los consejos, las *boulai*, de los hombres, y en calidad de tal tenía el epíteto de *boulaios*.

Distinto de este nombre y diferenciado de él en el lenguaje del culto era el epíteto Buleo. Zeus Bouleus es mencionado en relación con Deméter y Core[442]. En Míconos, aunque se sacrificaba una cerda preñada y un verraco a las dos diosas el 10 de Leneo, estación de la conmemoración del nacimiento en invierno de Dioniso, se ofrecía un cerdo joven a Buleo. En otras islas del mar Egeo[443], Zeus Eubuleo, el «Zeus bien aconsejado», era mencionado en un contexto semejante, y la referencia no era nunca al dios del cielo, sino siempre al Zeus subterráneo. Se dice expresamente[444] que Plutón es Eubuleo. El nombre Buleo o Eubuleo se refiere exclusivamente a la *boule* por la que Perséfone fue la primera en entrar en el mundo inferior, quedando abierto el camino que fue ella la primera en pisar. Era una *boule* –plan y decisión– no del cielo, sino del dios de la oscuridad, que por este matrimonio dio vida en la tierra a su orden establecido.

De todos los dioses que aparecen en el libro posterior de himnos que se atribuyó a Orfeo, Eubuleo es el más misterioso. En efecto, es discutible si el autor de los himnos sabía exactamente quién era. Lo llama «polimorfo» (29, 8) y lo equipara con el niño místico Dioniso, el hijo de Perséfone y de su padre, Zeus (30, 6); y posiblemente también –si es co-

rrecta una enmienda propuesta al texto[445]– con Adonis. El himno distingue a Eubuleo de Eubulo, nombre que, además de a Pluto, se daba al hijo de Deméter y Yasión[446], y de ahí en uno de los himnos al mismo Plutón (18, 12). En Atenas había una heroína llamada Eubule, una de las tres hijas de Leos, que sacrificó a sus hijas para salvar la polis[447]: de este modo, la forma femenina del nombre se relacionaba con una muerte sacrificial semejante a la de Perséfone, aunque sólo para la ciudad de Atenas y no para toda la humanidad.

Según la versión de la historia del secuestro de Perséfone en la que no participaba ningún rey de Eleusis, sino solamente un tosco hombre primordial y su rústica esposa, Disaules y Baubo, la pareja tuvo hijos. En otras versiones, estos niños se convertían en hijos de reyes[448]. Donde había tres hijos, se decía que uno, Triptólemo, había sido vaquero; el segundo, Eumolpo, pastor; y el tercero, Eubuleo, porquero. En todo caso, el núcleo de la historia parece haber sido simplemente –pues esta versión está igualmente registrada[449]– que Eubuleo estaba guardando sus cerdos cuando la tierra se partió en pedazos y el camino al mundo inferior se abrió. Los cerdos desaparecieron en la sima junto con las diosas –originalmente, sin duda sólo una diosa, Perséfone–. Por eso «el hijo sagrado de Disaules» –como le llama el himno órfico (41, 6)– pudo después servir de guía a Deméter. Tampoco ésta es la historia sagrada eleusina. Sin embargo, hay algo más de Eubuleo en el relato que su solo nombre: Eubuleo tenía relación con el camino que lleva al mundo inferior. ¿No era el héroe cuyo nombre personifica el «buen consejo», *euboulia*, algo *más* que alguien que mostró el camino después de que Perséfone hubiera sido raptada por *otro*?

Estas tentativas de reconstrucción serían muy fragmentarias si no examináramos atentamente, como conclusión, el rostro del dios Eubuleo **[55]**. El señor del mundo inferior llevaba este nombre en la forma juvenil representada en la estatua, atribuida a Praxíteles, que está ahora en el Museo Nacional de Atenas y que probablemente estaba originalmente en el lugar donde se encontró, el Plutonion. Este joven es el mismo Plutón –radiante pero revelando una extraña oscuridad interior– y al mismo tiempo su doble y servidor, comparable al Hermes o Pais junto a Cabiros o Theos. En las pinturas de vasos, Eubuleo aparecía en el papel del daduco, a veces incluso con sus dos antorchas [50a], llevando su ropa con ligeros cambios para no profanarlas en las pinturas destinadas al público. O

55. Cabeza de Eubuleo del Plutonion de Eleusis. Fragmento de una estatua de mármol, quizá de Praxíteles.

–en términos religiosos– era el daduco el que le representaba en la procesión y en la entrada al Telesterion. Los daducos se remontaban por la familia de los Cérices, a la que pertenecían, hasta Hermes, a quien consideraban su antepasado[450]. Pero ni la actitud ni la solemnidad de las representaciones recuerda al mensajero clásico de los dioses. El abundante cabello o los largos rizos evocan más a *Hades kyanochaites*[451], Hades del oscuro cabello.

En relación con el mundo de los vivos, Deméter, Core y Dioniso formaban una tríada divina. En la tríada *mística* de las divinidades del mundo inferior, la tercera persona, después de Perséfone y su esposo, era Eubuleo. Los tres son mencionados no sólo en las inscripciones eleusinas[452], sino también en hojas de oro encontradas en tumbas de los siglos IV-III a. C. cerca de la ciudad griega de Síbaris, en el sur de Italia, y en un caso en Roma. Los textos de estas hojas representaban saludos a la reina y el rey de los muertos –aquí, el rey lleva el nombre de Eucles o Euclos– y a Eubuleo[453]. En la Magna Grecia, ningún secreto del misterio

velaba la actividad de la tercera figura, el segundo dios del mundo inferior de las hojas de oro. Ofrendas votivas en forma de finos relieves clásicos de terracota encontradas en el templo de Perséfone en otra ciudad griega, la cercana epicefírea Lócride, representan una escena que no encontramos en Eleusis: una extraña y enigmática variación del rapto de Perséfone, que ninguna tradición mitológica parece explicar[454]. El dios barbado del mundo inferior está ya presente, pero la Doncella Divina es arrebatada por otro dios más joven que la subió a su carro y la condujo al matrimonio **[56]**[455].

Sin duda éste era el servicio secreto de Eubuleo, servicio del «buen consejo» para la perfección del mundo, realizado para que los hombres pudieran morir confiadamente después de haber vivido mejor. Para lograrlo, él proporcionaba la primera condición. Pero la segunda era que los hombres debían *conocer* también el matrimonio feliz de la Doncella raptada, prototipo de todos los matrimonios. Este conocimiento se les comunicaba mediante la visión beatífica de la Core en Eleusis, visión de la Doncella divina interior de hombres y mujeres.

56. Rapto de Perséfone. Fragmentos de una tablilla votiva de terracota de Lócride.

Apéndices

Apéndice I
Preparación y efecto del *kykeon*

El σύνθημα, la contraseña que indicaba que uno estaba *preparado* para recibir la iniciación en el Telesterion de Eleusis, comenzaba: ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα[456], en la traducción latina de Arnobio: *ieiunavi atque ebibi cyceonem*[457] («He ayunado, he bebido el *kykeon*»). El texto sagrado que está en la base de estas dos condiciones para recibir[458] los misterios se encuentra en el Himno homérico a Deméter (200-201, 208-211). Esto prueba la conexión del himno con Eleusis. Respecto del ayuno, la primera condición, que ya en el himno está estrechamente ligada con la segunda, sólo debemos decir aquí que no tenemos ningún testimonio que sugiera que el ayuno no deba entenderse de forma estricta. A juzgar por el Himno homérico (47-50), tenía que ser un ayuno riguroso que duraba un período de nueve días.

La palabra κυκεών designa sólo una bebida formada de la mezcla de varios componentes y, si era necesario, agitada. La mezcla que Deméter dijo haber preparado, para que los iniciandos la bebieran según su ejemplo antes de recibir el don supremo de los misterios, está descrita en el himno (208-209): ἄνωγε δ' ἅρ' ἄλφι καὶ ὕδωρ δοῦναι μίξασαν πιέμεν γλήχωνι τερείνῃ. La diosa pidió una bebida de cebada a medio moler y agua, mezclada con hierbas tiernas. Los ingredientes debían de ser conocidos en la familia de la reina Metanira, y al menos la cebada a medio moler debe de haber estado presente. Si algo no estaba presente –o no lo estaba en el estado requerido para la poción– podía obtenerse fácilmente mediante el poder de la Diosa. Esto no se debe olvidar si queremos tomar en consideración otra indicación respecto de los ingredientes del *kykeon*: y debemos tenerla en consideración, pues tenemos muy pocos elementos de juicio y la realización de la receta contenida en el Himno homérico es muy natural.

Ovidio menciona sólo un ingrediente de la poción que la diosa bebe en el curso de la búsqueda de su hija en Sicilia. No nombra la poción, pero dice que nota un sabor dulce:

dulce dedit, tosta quod texerat ante polenta
[ella le dio una poción dulce, que previamente
había mezclado con cereal tostado a medio moler][459]

(el sujeto de la frase es una anciana, la doble de Baubo y de Deméter). La adición de Ovidio a la receta homérica consiste en la palabra *tosta*. *Tosta polenta* significa «cebada a medio moler *tostada*». Obviamente, esta adición surge de una fuente griega, pues entre los griegos la cebada se tostaba antes de ser machacada: *Graeci perfusum aqua hordeum siccant nocte una ac postero frigunt, deinde molis frangunt.* («Los griegos secan durante una noche la cebada que ha sido previamente puesta a remojo en agua, después la tuestan y luego la machacan entre piedras»)[460]. De acuerdo con una ley de Solón el φρύγετρον, la vasija para la cebada tostada, era llevada por la novia en la procesión nupcial como símbolo de los deberes del ama de casa (Pollux, I, 246). La cebada tostada con agua produce la malta y una bebida que sabe dulce sin la adición de ningún tipo de edulcorante y que se convertía en una bebida alcohólica después de una breve fermentación[461]. La diosa no esperó a la fermentación para que *su kykeon* adquiriera carácter alcohólico. Tenemos testimonio al respecto de que el *kykeon* se bebía –ilícitamente– en Atenas el día antes de la procesión de Eleusis (véase pág. 85), y conocemos también la forma de las vasijas características en las que se llevaba la bebida en la procesión[462]. Se puede deducir de la palabra *ebibi* de Arnobio («bebí», «bebí toda la poción») que había que tomar una dosis definida. La dosis en ese caso habría sido la cantidad exacta contenida en los pequeños frascos que los hombres llevaban en sus manos en la procesión [10].

Esta deducción no es absolutamente necesaria. Me gustaría citar la opinión de un farmacólogo:

Es sabido que los estados visionarios pueden ser inducidos por la sola hambre... El contenido de las visiones, como han puesto de manifiesto los experimentos sobre estados visionarios inducidos por substancias químicas, esto es, por drogas, está muy o quizá totalmente determinado por las expectativas, la preparación espiritual, la situación psíquica inicial y el medio. Es concebible que en este caso el ayuno solo hubiera abierto, por utilizar las palabras de Huxley, las «puertas de la percepción». El contenido de la visión, las imágenes, estaba así determinado por las expectativas, el ritual y los símbolos. En ese estado, incluso una

pequeña dosis de alcohol puede haber bastado para satisfacer las expectativas iniciales...[463]

La pregunta farmacológica, que todavía no se puede contestar, se refiere al efecto del tercer ingrediente que se añade al agua de cebada tostada, a saber, la γλήχων, o βλήχων, *Mentha pulegium*. La mención de sus hojas «tiernas», esto es, frescas[464] sin duda no carece de importancia. Aunque esperamos una identificación más precisa de la especie, sabemos que se trata de alguna variedad de menta. Con las hojas secas de esta planta se hace en Europa central una suave bebida tranquilizante, «té de menta»; con las hojas verdes se hace en África del norte un té que «se toma como un estimulante suave»[465]. «El ingrediente principal del aceite de poleo *(Oleum pulegii)*, preparado como producto aromático en el sur de Europa y obtenido mediante la destilación de la planta silvestre, es la substancia aromática llamada "pulegone"... En grandes dosis produce delirios, pérdida de conciencia y espasmos»[466]. Podemos mencionar también una planta de la misma familia encontrada en la Sierra Mazateca (México), a saber, la *Salvia divinorum*, para la que Albert Hofmann propone más correctamente el nombre de *Salvia divinatorum*, es decir, «salvia de los adivinos», y que tiene el efecto de un *phantasticum*.

Del nombre βλήχων o γλήχων, con el que se relaciona el adjetivo βληχρός, se infiere fácilmente un carminativo o antiespasmódico que, en todo caso, no está muy distante de un narcótico. La enfermedad crónica de Pericles después de infectarse con la peste se denominaba βληχρός[467]. Pero también Píndaro utiliza la palabra en relación con los ríos del mundo inferior, del que fluye la oscuridad de la noche: βληχροί δνὲφρᾶς νύκτος ποταμοί («los lentos ríos de la noche oscura»)[468], y se aplicaba también al don del sueño: ὕπνου βληχρὸν ὄνειαρ («el perezoso don del sueño»)[469]. En la *Pax* de Aristófanes (712), Hermes recomienda κυκεὼν βληχωνίας, *kykeon* con menta, a Trigeo, que va a tomar a Opora, «abundancia de frutos», como esposa, y que teme que, por su nombre, su futura esposa le haga caer enfermo. ¿Está la mezcla destinada a calmar su estómago? Según una conocida anécdota, que puede ser histórica, los efesios se habían rebelado y pidieron consejo al filósofo Heráclito. Éste *no dijo una palabra*, cogió una taza de agua fría, echó cebada en ella, la removió con una rama de *Mentha pulegium* y se la bebió[470]. Era una acción simbólica. Hiponacte, un espíritu indisciplinado, pidió una medida ente-

ra (μεδίμνον) de cebada, de la que hizo *kykeon* para combatir su πονηρίη, su «enfermedad», que ciertamente no se debe entender en un sentido físico[471].

Es posible que el *kykeon* de Eleusis satisficiera no sólo las «expectativas iniciales», sino que también concediera la necesaria *paz interior* y quizás otros requisitos de la visión. Las palabras de Hofmann son: «Los aceites volátiles contenidos en el aceite de poleo (*Oleum pulegii*), añadidos al contenido alcohólico del *kykeon*, podían producir perfectamente alucinaciones en personas cuya sensibilidad hubiera aumentado por el ayuno».

Las cápsulas de amapola, de las que se extraía el opio, están representadas con frecuencia en los monumentos eleusinos [12a, 21a]. Analizaré el problema del uso del opio en relación con un culto minoico posterior de una diosa semejante a Deméter en mi futuro libro sobre Dioniso.

Apéndice II

Acerca de las vasijas llevadas sobre la cabeza en la procesión

El *kykeon* no sólo tenía un prototipo mítico en la historia sagrada en cuanto a su preparación, sino que había también una vasija en la que esta bebida se preparaba y en la que se bebió por primera vez. La vasija, sin duda, no aparece en la versión homérica del mito de fundación, sino en esa otra versión «órfica» en la que no Yambe, sino Baubo, hizo sonreír a la diosa (véase pág. 64). Sin embargo, originalmente *pudo* haber sido mencionada en el Himno homérico a Deméter. El Himno homérico tiene una laguna en el lugar de la línea en que podía estar esta mención[472]. Después de que la diosa sonría, el Himno órfico ofrece la siguiente línea:

δέξατο δ'αἰόλον ἄγγος, ἐν ᾧι κυκεὼν ἐνέκειτο

(«ella recibió la brillante vasija que contenía el *kykeon*»)[473].

La palabra αἰόλον, «brillante», es homérica, por ejemplo, como epíteto aplicado a un escudo[474] o a un juego completo de armadura de latón[475]. Según los escoliastas significa algo que produce una impresión agitada, «abigarrada» y móvil (ποικίλον)[476]. De este modo, *es* posible que «Orfeo» la tome del Himno homérico y que la laguna de éste deba completarse como sigue:

211 δεξαμένη δ'ὁσίης εἵνεκεν πολυπότνια Δηώ.
211a ἔκπιεν αἰόλον ἄγγος ἐν ᾧι κυκεὼ ἐνέκειτο.

En cualquier caso, «Orfeo» atestigua la existencia de una vasija especial que –a la vista de la palabra αἰόλον– debemos concebir como hecha de metal según el arte de los relieves ornamentales. Esta impresión es transmitida por la representación de la vasija en las metopas eleusinas de Atenas [21a][477] y en los cestos mistéricos de las cariátides de los Pequeños

57.

58.

59.

Propileos. Con respecto a la vasija para el *kykeon*, estas representaciones tienen valor de documentos, como las monedas atenienses del tipo reproducido abajo **[57]**, que datan de principios del siglo III a. C.[478].

La tablilla de Ninnío pone de manifiesto que vasijas semejantes a las representadas junto a la lechuza de la moneda, con sus tapaderas cuidadosamente atadas con cordones o cintas, eran llevadas por las mujeres en la cabeza **[58]**.

Ejemplares usados como ofrendas votivas y encontrados en el santuario de Eleusis o en el Eleusinion de Atenas muestran en varios puntos los agujeros por los que se ataban **[59]**.

No siempre estaban hechas de metal. La mayoría de los fragmentos conservados son de cerámica. Pero también se han hallado ejemplares de bronce. Una imitación de barro de un modelo hecho de metal puede observarse, por ejemplo, en la ilustración **[60]**.

La única deducción posible de este tipo de vasija es que el *kykeon*, destinado a la bebida, se llevaba realmente en la procesión. Cuando hay agujeros en la tapa **[61]**, se podría suponer que en esas vasijas se llevaba fuego; son las llamadas *thymiateria*, «vasijas para ofrendas de humo»[479]. Respecto a las vasijas del tipo que he mencionado antes como particularmente características de Eleusis [21a, 23c], este uso sería imposible porque se insertaban ramos de mirto en las asas, como se puede ver en la tablilla de Ninnío [58] y en las monedas [57]. Las ramas –o las espigas[480]– se habrían quemado si las vasijas hubieran contenido fuego. Ya hemos mencionado también las trazas de oro en las ofrendas votivas[481]. He visto esas

60.

61.

trazas en una imitación en mármol de este tipo de vasija en el Museo de Eleusis. Como se podía esperar, las ofrendas votivas de oro se perdieron todas en la antigüedad tardía.

Dos listas de objetos valiosos de los que los custodios del tesoro de Eleusis[482] tenían que dar cuenta mencionan χρυσοῖ κέρχνοι, que se guardaban en el Eleusinion de Atenas[483]. El término κέρχνος se puede relacionar con el tipo de vasija que acabamos de examinar: en primer lugar debido al material (oro), pero también, probablemente, por la manera en que el material estaba trabajado. κερχνωτά[484] era el término usado para la decoración labrada en relieve sobre los bordes de las copas, que son conocidas por varios nombres: τετορνευμένα ἐπὶ τοῦ χείλους τῶν ποτηρίων, ὥσπερ κερχνώδη, ποικίλα, τράχεια, πολύπλαστα[485], y κερχνώματα e incluso κυκλώματα[486]. κερχνωτά es también un nombre para la ornamentación de los bordes de escudos y recipientes, ὁ περὶ τὰς ἴτυς τῶν ἀσπίδων κόσμος, καὶ ποτηρίων ἐπιχείλων. Todo esto apunta claramente al arte de los relieves ornamentales empleado en la fabricación de vasos o de escudos. Esta técnica resulta del uso del metal, que –si mi identificación de las palabras es correcta[487]– era el material con el que originalmente se fabricó este tipo de vasijas.

κέρνος es una palabra aplicada a otro tipo de vasija asociada con la Noche del Misterio en Eleusis. Este tipo –o, más bien, una combinación de los dos tipos, κέρχνος y κέρνος–, así como otra combinación con ἐσχαρίδες, «anafes pequeños», era llevado por las mujeres sobre la cabeza en la procesión. Tenemos una descripción del κέρνος y su contenido gra-

62.

63a.

63b.

cias a Polemón, autor muy erudito del siglo II a. C.: «Después de los preparativos [el sacerdote] procede a la celebración de los ritos místicos (τελετή); saca los contenidos del santuario (θαλάμη) y los distribuye a todos los que han traído su bandeja (τὸ κέρνος περιενηνόχοτες). Esta última es una vasija de barro, con gran número de copas pequeñas (κοτυλίσκοι) unidas; en ellas hay salvia, semillas de amapola blanca, granos de trigo y cebada, guisantes, arvejas, semillas de hibisco, lentejas, judías, granos de arroz, avena, frutos secos, miel, aceite, vino, leche, huevos y lana sin lavar[488]. El hombre que la lleva, que recuerda al portador del sagrado aventador trenzado, prueba estos productos»[489].

Que los ritos místicos aquí descritos no pueden ser los misterios de Eleusis se demuestra por el principio y el final de la cita. La diosa Rea poseía θαλάμαι sagradas[490] y uno de *sus* servidores sagrados es llamado expresamente κερνοφόρος[491]: κερνοφόρος ζάκορος βωμίστρια Ῥείης.

Al explicar la palabra κερνοφόρος, un escoliasta[492] habla de κρατῆρες, vasijas para el vino mezclado, lo que habría sido impensable en Eleusis, pero también de λύχνοι, «luces», que eran muy posibles en Eleusis: κερνοφόρος· ἡ τοὺς μυστικοὺς κρατῆρας φέρουσα ἱέρεια· κέρνους γάρ φασι τοὺς μυστικοὺς κρατῆρας, ἐφ' ὧν λύχνους τιθέασι. Se menciona también una danza en la que se llevaba en la cabeza esa vasija (Pollux, IV, 103): τὸ γὰρ κερνοφόρον ὄρχημα οἶδα ὅτι λύχνα[493] ἢ ἐσχαρίδας ἔφερον («Respecto de la danza en la que se llevaban los *kerna*, sé que llevaban luces o pequeños anafes en la cabeza»). El nombre de la vasija se repite, esta vez en el plural neutro: κέρνα δὲ ταῦτα ἐκαλεῖτο. En los misterios de

64.

65.

Rea y su amante Atis, el transporte de los κέρνα era realmente tan importante que sustituía a los σύμβολα, los signos de reconocimiento empleados por los devotos de esta religión. El misto se identificaba como iniciado mediante la realización de varias acciones sagradas y la declaración de que había llevado los *kerna*: ἐκερνοφόρησα[494].

La presencia en Eleusis de vasijas con κοτυλίσκοι, esto es, cuencos pequeños **[62]**, prueba la influencia de un culto a Rea, o la afinidad original entre los dos cultos. Los pequeños cuencos pueden estar agrupados alrededor de la vasija que contiene el *kykeon*. No se permitía que el vino estuviera presente, y *no podían* contener fuego porque estaban cerrados, sino a lo sumo λύχνα, «velas», a los lados. Pero los κοτυλίσκοι podían también ser sólo cuencos aparentes **[63a, 63b]**, poco profundos[495], de manera que no podían contener ninguna de todas las cosas que Polemón enumeraba. En los misterios de Eleusis ¡estos cuencos no se utilizaban para comer! Eran vestigios del culto de Rea.

Otro tipo consiste en esos recipientes de Eleusis que pueden ser reconocidos como ἐσχαρίδες, «anafes pequeños», pero difícilmente como θυμιατήρια, «vasijas para ofrendas de humo». Estaban destinados a llevar fuego –luz en la Noche del Misterio– y por esa razón estaban provistos de agujeros **[64]**[496].

Pseudokotyliskoi **[65]** podían acompañar también a esos recipientes para el fuego, que no servían a otro propósito que al de ser llevados en la cabeza en la procesión o en las danzas[497]. Es perfectamente posible que las mujeres iniciadas en Eleusis, con vasijas de este tipo en la cabeza, realiza-

ran una danza en el curso de la cual el fuego –cubierto por las cenizas– se avivara echando llamas. Los rastros de fuego y cenizas que se han encontrado en esas vasijas y en sus fragmentos[498] pueden atribuirse, por supuesto, al gran fuego que destruyó el santuario a finales de la antigüedad. Pero el κερνοφόρον ὄρχημα, en relación con el cual se mencionan los ἐσχαρίδες, puede en cualquier caso asociarse con el festival eleusino del Misterio. Esta danza no se atribuye al culto de Rea. El círculo de mujeres danzantes con luces en la cabeza y su reflejo en el mar mientras las estrellas parecían acompañarlas en su danza tenía que ser un espectáculo asombroso. El canto coral del *Ion* de Eurípides puede ser una alusión a esta danza (véase pág. 38).

Abreviaturas

Las siguientes abreviaturas se utilizan en Notas y en Bibliografía citada. En esta última no se incluyen los títulos abreviados fácilmente identificables.

AM *Athenische Mitteilungen (Mitteilungen des [Kaiserlich] Deutschen archäologischen Instituts*, Athenische Abteilung), Berlín (antes de 1942, principalmente Atenas).

Anecd. Bekk. *Anecdota graeca*, Immanuel Bekker (ed.), Berlín 1814-1821, 3 vols. (I).

Anth. lyr. *Anthologia lyrica graeca*, Ernst Diehl (ed.), (T), 3.ª ed., Leipzig 1950-1954, 3 vols.

Anth. Pal. *Anthologia Palatina*, griego e inglés en: *The Greek Anthology*, trad. de W. R. Paton (LCL), Cambridge, Mass., Londres 1946-1953, 5 vols. (III, IV).

ArchEph *Archaiologike ephemeris: ekdidomene hypo tes en Athenais Archaiologikes Hetairias* (sucesor de *EphArch*, q. v.), Atenas.

ArchRW *Archiv für Religionswissenschaft*, Friburgo de Brisgovia.

CIL *Corpus inscriptionum latinarum*, Consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae editum, Berlín 1863 ss., 15 vols. (III, VI: 5).

CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum.

DarSag Charles Daremberg y Edmund Saglio (eds.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, París 1873-1919, 5 vols. en 10 partes.

EJ *Eranos Jahrbuch*, Zúrich.

EphArch *Ephemeris archaiologike...* Atenas (irregularmente, 1837-1874, 1883-1909; seguido por *ArchEph*, q. v.).

FGrHist Felix Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlín y Leiden 1923-1959, 3 vols. en 11 partes.

GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte.

Glotta *Glotta: Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache*, Gotinga.

Hermes *Hermes: Zeitschrift für klassische Philologie*, Berlín.

IG *Inscriptiones graecae.*

JDAI *Jahrbuch des Deutschen archäologischen Instituts*, Berlín.

LCL Loeb Classical Library, Londres y Cambridge, Mass. (antes Nueva York).

Migne, PL y *PG* J. P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus.*

PL Serie latina, París 1844-1864, 221 vols.

PG Serie griega, París 1857-1866, 166 vols.

Mnemosyne *Mnemosyne: Bibliotheca classica Batava*, Leiden.

NS *Notizie degli scavi di antichità comunicate all' Accademia Nazionale dei Lincei*, Roma.

Orph. fr. Fragmentos órficos; especialmente *Orphicorum fragmenta*, Otto Kern (ed.), Berlín 1922. [Hay varias trad. esp. de textos órficos: *Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá: Hieros Logos*, trad. de A. Bernabé, Akal, Madrid 2003; *Vida de Pitágoras, Argonáuticas órficas. Himnos órficos*, trad. de M. Periago, Gredos, Madrid 1987.]

Paideuma *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde*, Fráncfort del Meno.

POxy *The Oxyrhynchus Papyri*, editado con traducción y notas... (Egypt Exploration Fund. Graeco-Roman [Memorias]), Londres 1898-1963, 29 partes (XI, XIII).

RE August Pauly y George Wissowa (eds.), *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1894 ss.

RHR *Revue de l'histoire des religions*, París.

SymbO *Symbolae Osloenses* (Societas graeco-latina; Klassisk forening), Oslo.

T Bibliotheca Teubneriana, y Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana.

TGF *Tragicorum graecorum fragmenta*, August Nauck, Leipzig 1856, 2.ª ed., Leipzig 1889.

Tor. Harper Torchbooks: The Bollingen Library, Nueva York y Evanston.

Vorsokr. Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 4.ª ed., Berlín 1922; 5.ª ed., Berlín 1934-1937; 6.ª ed., Berlín 1951-1952, 3 vols. [*Los filósofos presocráticos*, trad de A. Poratti, C. Eggers, M.ª I. Santa Cruz de Prunes, N. L. Cordero, F. J. Olivieri, C. la Croce y V. E. Juliá, 3 vols., Gredos, Madrid 1978-1980.]

Notas

Para información sobre las referencias, véase la Bibliografía. Para abreviaturas, véase la lista de las págs. 195 s.

[1] Τὸ ἔργον τῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρίας *1957* (1960-1962).

[2] Véase I. N. Travlos, «Ἐλευσίς», *Archaiologikon Deltion 1960*, XVI (1962), págs. 55 ss.

[3] Doro Levi, «A magnificent Crater and Rich Pottery from the Crete of 4000 Years Ago: New and Vivid Light on the Earliest Palace of Phaistos», *The Illustrated London News*, 6 de octubre de 1956, pág. 548.

[4] Cf. Kerényi, *The Gods of the Greeks*, pág. 253 (ed. Pelican, pág. 222).

[5] Cf. Kerényi, «Miti sul concepimento di Dioniso», *Maia*, IV (1951), págs. 1 ss.

[6] Eurípides, *Helena*, 1314-1316; Diodoro de Sicilia, V, 3; Valerio Flaco, *Argonautica*, V, 345-346; Estacio, *Achilleis*, II, 150; Claudiano, *De raptu Proserpinae*, II, 35. Cf. Kerényi, «Persephone und Prometheus: Vom alter Griechischer Mythen», en *Jahrbuch der Raabe-Gesellschaft: Festschrift für Hans Oppermann* (1965), págs. 58 ss.

[7] «Kore», en Jung y Kerényi, *Essays on a Science of Mythology*, págs. 139-214 (ed. Tor., págs. 101-155).

[8] Samson Eitrem en una carta al autor.

[9] *Eleusis: Die baugeschichtliche Entwickelung des Heiligtumes.*

[10] A. E. Jensen y H. Niggemeyer (eds.), *Hainuwele: Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram.*

[11] Véase n. 8.

[12] «Zum Urkind-Mythologem», *Paideuma*, I (1940), págs. 241-278.

[13] Jung y Kerényi, *Das göttliche Kind in mythologischer und psychologischer Beleuchtung*, Albae Vigiliae VI/VII.

[14] Este estudio apareció también en 1941 con el título «Kore: Zum Mythologem vom Göttlichen Mädchen», *Paideuma*, I (1940), págs. 341-380, pero fue presentado a Jung al mismo tiempo. El volumen publicado en colaboración con Jung, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Zúrich 1941, combinaba dos estudios, «Zum Urkind-Mythologem» y «Kore», y sus comentarios, inicialmente en los volúmenes *Das göttliche Kind* y *Das göttliche Mädchen*, Albae Vigiliae VIII/IX, con introducción y epílogo míos. En Nueva York, la traducción se tituló *Essays on a Science of Mythology*; en Londres, *Introduction to a Science of Mythology*.

[15] A. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur.*

[16] Cf. *Der frühe Dionysos*, mis «Eitrem Lectures» de 1960, pág. 10.

[17] Jung y Kerényi, *Essays*, pág. 219 (ed. Tor., pág. 157).

[18] *Ibid.*, pág. 217 (ed. Tor., pág. 156).

[19] *Ibid.*, pág. 223 (ed. Tor., pág. 160).

[20] *Ibid.*, págs. 225 s. (ed. Tor., pág. 162).

[21] *Ibid.*, pág. 245 (ed. Tor., pág. 177).

[22] Cf. A. E. Jensen, *Die drei Ströme: Züge aus dem geistigen und religiösen Leben der Wemale, einem Primitiv-Volk in den Molukken*, pág. 75.

[23] *The Great Mother*, págs. 305 ss.

[24] *Der frühe Dionysos*, págs. 9 ss.

[25] En preparación.

[26] *The Great Mother*, págs. 305.

[27] *Eleusis and the Eleusinian Mysteries.*

[28] «The Meaning of the Eleusinian Mysteries», en *The Mysteries*, págs. 14 ss. y pág. 27, n. 21.

[29] *Ibid.*, págs. 14-31.

[30] Cf. *infra*, pág. 117.

[31] *Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung*, pág. 323.

[32] «Mémoire sur les représentations qui avaient lieu dans les mystères d'Éleusis», *Mémoires de l'Académie d'inscriptions et de belles-lettres*, XXIX (1861), I, pág. 373.

[33] Esta teoría se opone en mi «Epilegomena» a *Essays on a Science of Mythology*, págs. 249-256 (ed. Tor., págs. 178-183).

[34] Véase mi «Über des Geheimnis der eleusinischen Mysterien», *Paideuma*, VII (1959), págs. 69-82. Cf. *infra*, págs. 105 s. y 118.

[35] Cf. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational.*

[36] La cebada y el trigo se podían cosechar en abril o mayo después de haberlos sembrado en octubre o noviembre (en la antigüedad, después de los misterios; cf. *infra*, pág. 141). Entretanto, como he sabido por I. M. Geroulanos, terrateniente griego, las judías podían sembrarse y recogerse como segunda cosecha. Sin duda esto sucedía también en la antigüedad, aunque estuviera al margen de Deméter. Las judías pertenecían a los dioses y los espíritus del mundo inferior (cf. R. Wünsch, *Das Frühlingsfest der Insel Malta*, págs. 31 ss.). Mientras Perséfone estuvo en el mundo inferior y Deméter no pudo verla, no se permitió que la tierra diera fruto. Que las judías, don del mundo inferior, crecieran pese a ello, aumentó su rencor. Probablemente Pausanias alude a esto en su descripción del Camino Sagrado, cuando dice (I, 37, 4): «En el camino hay un pequeño templo llamado templo de Ciámites ("el de las judías"). No puedo decir con certeza si Ciámites fue el primero en sembrar judías, o si se invocaba a un héroe [para esta tarea]. Pues no pueden atribuir la invención de las judías a Deméter. Quien haya presenciado los misterios de Eleusis o lea los llamados poemas de Orfeo sobre el tema sabe lo que quiero decir». Probablemente, Ciámites era un nombre de Hades.

[37] Esquilo, *Persae*, 393.

[38] *Die Sage von Tanaquil* (Gesammelte Werke, VI), pág. 10.

[39] Cf. Plutarco, *Alcibiades*, 34.

[40] Censorino, *De die natali*, IV, 3; Ocelo de Lucania, III, 1-3 (ed. Harder, pág. 21); en mi *Prometheus*, págs. 20 s.

[41] *Erga kai Hemerai [Los trabajos y los días]*, págs. 109 ss.

[42] *CIL*, VI, 1779 (*Inscriptiones latinae selectae*, 1259), cf. *CIL*, VI, 2959; Johanna Nistler, «Vettius Agorius Praetextatus», *Klio*, X (1910), pág. 462.

[43] *Historia nova*, IV, 33.

[44] En *The Homeric Hymns*, Allen, Halliday y Sikes (eds.); versión inglesa de Hugh G. Evelyn-White en *Hesiod, the Homeric Hymns, and Homerica*, LCL.

[45] 481; erróneamente corregido por ὁμοίως por Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, II, 56.

[46] En Pearson (III, 52), fr. 837.

[47] En Bowra, fr. 121.

[48] *Anthologia Palatina*, XI, 42, 3-6:

ἔμπης Κεκροπίης ἐπιβήμεναι, ὄφρ' ἂν ἐκείνας
Δήμητρος μεγάλης νύκτας ἴδηις ἱερῶν,
τῶν ἄπο κἀν ζωοῖσιν ἀκηδέα. κεῦτ' ἂν ἵκηαι
ἐς πλεύνων, ἔξεις θυμὸν ἐλαφρότερον.

(«Pon tu pie en suelo ático, para que puedas ver esas noches largas de los ritos sagrados de Deméter, por los que tu mente estará libre mientras estés entre los vivos, y cuando vayas a unirte con los muchos, será más brillante», según la traducción inglesa de Paton, IV, 91.)

[49] *De legibus*, II, XIV, 36: *...nihil melius illis mysteriis, quibus ex agresti immanique vita exculti ad humanitatem et mitigati sumus, initiaque ut appellantur, ita re vera principia vitae cognovimus...* («Ninguna [institución ateniense] es mejor que los misterios. Pues mediante ellos hemos sido sacados de nuestro bárbaro y salvaje modo de vida y educados y refinados en un estado de civilización; y así como los ritos se llaman "iniciaciones", así en verdad hemos aprendido de ellos los principios de la vida...»; trad. Keyes, modificada, pág. 415.)

[50] Isócrates I, 1; IV, 46; VI, 109; VIII, 34; X, 62.

[51] Eunapio, *Vitae sophistarum*, VII, 3.

[52] *IG*, II², 1934 (según Kirchner, finales del siglo IV a. C.). El trasfondo mitológico lo ofrece Apolodoro, *Bibliotheca*, III, XV, 4, y mi *Heroes of the Greeks*, pág. 290; cf. J. Toepffer, *Attische Genealogie*, págs. 29, 52, 87.

[53] *Ad Atticum*, I, 9.

[54] Mylonas, pág. 30.

[55] Kerényi, *Heroes of the Greeks*, págs. 215 s.

[56] *Ibid.*, págs. 289 s.

[57] *Ibid.*, pág. 215.

[58] Pausanias, I, 41, 8.

[59] Kerényi, *Der frühe Dionysos*, pág. 23.

[60] Kerényi, *The Heroes of the Greeks*, pág. 289.

[61] Hesiquio, *Lexicon* (aquí y en adelante, ed. Schmidt), s. v.; Pausanias I, 38, 2 s.

[62] «Epirrhema» a «Die Metamorphose der Pflanzen», en Goethe, *Werke* (Hamburger

Ausgabe), I, 358 (véase también 565). Cf. Kerényi, *Die Geburt der Helena*, pág. 49, y «Voraussetzungen der Einweihung in Eleusis», *Initiation* (Studies in the History of Religions..., X), pág. 60.

[63] Isócrates, IV, 157; Escolio a Aristófanes, *Ranae*, 369.

[64] Eurípides, *Helena*, 1307 y fr. 64, en Nauck, *TGF*; Cárcino, en Nauck, *TGF*, fr. 5, línea 1.

[65] *The Homeric Hymns*, Allen, Halliday y Sikes (eds.), pág. 119, n. 3.

[66] Cf. Kerényi, *Griechische Grundbegriffe*, págs. 59 ss.

[67] Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, I, 17; para lo que sigue, mi *Griechische Grundbegriffe*, pág. 17.

[68] Debo esta información a Gerda Bruns; cf. *Griechische Grundbegriffe*, pág. 22.

[69] Pausanias, I, 38, 3.

[70] *Ibid.*, VIII, 37, 9.

[71] Ventris y Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek*, págs. 241 s.

[72] Cf. Kerényi, *The Gods of the Greeks*, págs. 232 ss. (ed. Pelican, págs. 205 ss.).

[73] *Ibid.*, págs. 109, 112, 192 (ed. Pelican, págs. 96, 99, 170); Kerényi, *The Heroes of the Greeks*, págs. 35, 38.

[74] *Amores*, III, 10, 25.

[75] Kerényi, «Herr der Wilden Tiere?», *SymbO*, XXXIII (1957), págs. 129 ss.

[76] Hesíodo, *Teogonía*, 969.

[77] Ateneo, 694 c.

[78] R. L. Herzog, *Heilige Gesetze von Kos*, págs. 21, línea 21, y 23, IIa.

[79] Al disociar «Eleusina» de «Eleusis», Toepffer (*Attische Genealogie*, pág. 221) y otros no han tenido en cuenta la derivación correcta de una palabra de la otra. Deberían haberse ajustado a la gramática griega.

[80] Kerényi, *The Gods of the Greeks*, pág. 185 (ed. Pelican, pág. 163).

[81] P. Kretschmer, «Zur Geschichte der griechischen Dialekte», *Glotta*, I (1909), págs. 27 s.; considero que ésta es la etimología definitiva.

[82] Pausanias, VIII, 25, 7.

[83] *Ibid.*, VIII, 25, 6.

[84] *Ibid.*, VIII, 37, 9.

[85] *Ibid.*, VIII, 37, 4.

[86] P. Roussel, *Les Cultes égyptiens à Délos du IIIe au Ier siècle avant Jésus-Christ*, pág. 199, n. 206; *Inscriptions de Délos*, 2475; la inscripción está completa. Si la última palabra se refiriera a la esposa del dedicante, su nombre tendría que mencionarse. Incompletamente reproducida en M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II, 89, n. 6.

[87] Estrabón, XIV, 1, 45.

[88] Pausanias, III, 24, 4.

[89] Eliano, *Historia animalium*, VII, 48; Plinio, *Naturalis historia*, VIII, XXI, 57; la historia del león asociada con el apodo era obviamente posterior. El paralelo más cercano es el epíteto ῥηξίχθων, «que hace estallar el suelo» (Himno órfico, 52, 9).

[90] J. D. Beazley, *Attic Black-Figure Vase-Painters*, pág. 148, toma erróneamente a Perséfone y Deméter por «Ariadna (o Sémele)» y «otra diosa».

[91] Cf. las pinturas de vasijas recogidas por K. Schauenburg, «Pluton und Dionysos», *JDAI*, LXVIII (1953), págs. 38-72.

[92] Pausanias, I, 38, 5.

[93] Ateneo, 78 c.

[94] Erineo en la cueva de Caribdis: *Odisea*, XII, 432; detrás de Teseo cuando escapa sobre una tortuga: Kerényi, *Heroes of the Greeks*, fig. 29. Procrustes, figura de Hades, *ibid.*, pág. 222, vivía cerca del Erineo de Eleusis.

[95] Himno homérico a Deméter, 99.

[96] Pausanias, I, 39, 1.

[97] Kerényi, *The Gods of the Geeks*, pág. 100 (ed. Pelican, pág. 88).

[98] Cf. las pinturas de vasijas recogidas por Konrad Schauenburg, «Zur Symbolik unteritalischer Vasenmalerei», *Romische Mitteilungen*, LXIV (1957), pág. 198, y «Die Totengötter in der unteritalischen Vasenmalerei», *JDAI*, LXXIII (1958), pág. 75; véase también *infra*, pág. 153 [40].

[99] Apolodoro, *Bibliotheca* I, v, 1; es así como Deméter recibe a sus adoradores en un relieve votivo de Eleusis [7].

[100] Suidas, s. v. Salaminios.

[101] Kerényi, *The Gods of the Greeks*, págs. 243 s. (ed. Pelican, pág. 215).

[102] En H. Diels (ed.), *Vorsokr.*, fr. 15 (6.ª ed., I, págs. 154 s.); cf. K. Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, pág. 25.

[103] Cf. Apéndice I.

[104] Cf. Apéndice II.

[105] Cf. Apéndice I.

[106] *IG*, I², 310, 132.

[107] En A. Körte, «Der Demeter-Hymnos des Philikos», *Hermes*, LXVI (1931), pág. 446, línea 48. Cf. Kerényi, «Zum Verständnis von Vergilius Aeneis B. VI», *Hermes*, LXVI (1931), pág. 420. Versículos 408-409: *Ille [Charon] admirans venerabile donum Fatalis virgae, longo post tempore visum*, posiblemente referido al descenso de Deméter al mundo inferior.

[108] Cf. mi *The Religion of the Greeks and Romans*, pág. 151.

[109] En K. Horna, *Die Hymnen des Mesomedes* (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Klasse, CCVII: 1), pág. 37, IX, línea 7, o Karl von Jan (ed.), *Musici scriptores graeci* (T), pág. 462, línea 7.

[110] Cf. Hesiquio, *Lexicon:* μύστα· μυστηρίων μεταλαβών. La antigüedad del verbo del que deriva el sustantivo aparece en el *mu-jo-me-no* de Pilos (UnO3, en Ventris y Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek*, pág. 221), que posiblemente trata de la iniciación del rey, probablemente de su entronización. Sobre la formación, cf. E. Fränkel, *Geschichte der griechischen Nomina agentis auf* -τήρ *etc.*, I, 223, y II, 199 ss. La derivación de *mus-*, «robar», raíz inexistente en griego, carece de valor.

[111] *IG*, I², 6, 125.

[112] Clemente de Alejandría, *Stromata*, V, 11, 71, 1 (esta referencia, y otras citas posteriores de Clemente, en Stählin).

[113] Plutarco, *Demetrius*, 26.

[114] *IG*, II², 847, 22.

[115] Pausanias, I, 19, 6.

[116] Kerényi, *The Gods of the Greeks*, pág. 148 (ed. Pelican, pág. 131).

[117] Calímaco, Himno a Ártemis, 202.

[118] *IG*, I², 310, 132; Bekker, *Anecdota graeca* (en adelante, *Anecd. Bekk.*), I, 327, línea 3.

[119] Kerényi, *The Heroes of the Greeks*, pág. 215; cf. mis notas «Zum Fries des Ilissostempels», *AM*, LXXXVI (1961), págs. 22 ss.

[120] Esteban de Bizancio, s. v. Ἄγρα καὶ Ἄγραι.

[121] Kerényi, *The Gods of the Greeks*, pág. 206 (ed. Pelican, pág. 182).

[122] Fanodemo, fr. 4, en Jacoby, *FGrHist*, pt. III, B, págs. 79 s.

[123] Plutarco, *Demetrius*, 26; *IG*, I², 6, 76.

[124] Cf. *supra*, n. 120.

[125] Pero no siempre es posible distinguir lo uno de lo otro. Cf. *infra*, págs. 114 s.

[126] Respecto de los *legomena* de los misterios cristianos, cf. Kerényi, reseña de «Gott und Hölle...», de Josef Kroll, en *Gnomon*, IX (1933), pág. 367.

[127] Kerényi, *The Heroes of the Greeks*, págs. 177 ss.

[128] Apolodoro, *Bibliotheca*, II, v, 12.

[129] Escolio a Aristófanes, *Plutus*, 845 y 1013.

[130] *Hercules furens*, 613.

[131] Teón de Esmirna, *Exposition rerum mathematicarum* (ed. Hiller, pág. 14). Teón también conoce una fase superior a la *epopteia*: el transporte de las guirnaldas de los sacerdotes.

[132] Polieno, *Strategemata*, V, 17, 1; Himerio, *Oratio*, XLVII, 4 (ed. Colonna).

[133] Ateneo, 21 e.

[134] Apolodoro. *Bibliotheca*, II, v, 12.

[135] *IG*, II², 1231.

[136] Apolonio de Rodas, *Argonautica*, IV, 702.

[137] Aristófanes, *Pax*, 374.

[138] Aristófanes, *Acharnenses*, 784 y escolio.

[139] Plutarco, *Phocion*, 28.

[140] Aristófanes, *Ranae*, 338.

[141] Hesiquio, s. v. Διὸς κώιδιον.

[142] P. F. Foucart, en *Les Mystères d'Éleusis*, pág. 211, supone que una había sido una sacerdotisa de la Madre, la otra, de la Hija. Pero está atestiguado que una de las sacerdotisas de Eleusis servía a Plutón. Cf. *infra*, pág. 127.

[143] Para la máscara en el aventador trenzado, véase Kerényi, *The Gods of the Greeks*, lám. XII. El falo en el *liknon* no se representa únicamente desde el período helenístico en adelante, como M. P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, págs. 37 ss., sostiene; cf. E. Simon, «Zum Fries der Mysterienvilla bei Pompeji», *JDAI*, LXXVI (1961), pág. 170 y fig. 37. La mención más antigua es probablemente Sófocles, fr. 760, en Nauck, *TGF*, o fr. 844, en Pearson.

[144] Himno homérico a Hermes, 21; Calímaco, Himno a Zeus, 47, y escolio.

[145] Cf. Kerényi, *The Religion of the Greeks and Romans*, láms. 58, 61, 63.

[146] *In Neaeram*, LIX, 21.

[147] *IG*, II², 1672, 207.

[148] *Ibid.*, 204.

[149] *IG*, II², 1673, 24.

[150] Himno homérico a Deméter 196-197. La diferencia entre esta situación de Heracles en las representaciones de su purificación [11 y 12b] y la de Deméter es que la diosa y los mistos no son purificados, sino consagrados *(consecrati)*, mientras que Heracles tiene primero que ser purificado, en un relieve con el *liknon* [12b], en otro con fuego [11]. H. Diels, *Sibyllinische Blätter*, pág. 122, indicaba correctamente el significado del velo, y añadía el velado de la novia romana con el *flammeum*, el paño rojo. Obviamente, esta ceremonia desempeñaba una parte en la purificación y en la iniciación.

[151] Escolio a Aristófanes, *Ranae*, 479.

[152] *IG*, II², 1672, 182.

[153] *IG*, II², 847, 20.

[154] *IG*, II², 847.

[155] Hesiquio, s. v. ὑδρανός.

[156] La postura del pequeño héroe se explica por sí misma. Dado que la piedra en la que aparece [14] es sólo parte de un relieve mayor, parece probable que otros héroes e hijos de reyes eleusinos estuvieran representados en el relieve en la misma situación.

[157] *IG*, II², 1367, 6.

[158] Aristóteles, *Athenaion politeia (Constitución ateniense)*, 56, 4.

[159] *IG*, II², 974, 11.

[160] *IG*, II², 1367, 8.

[161] Kerényi, «Parva realia», *SymbO*, XXXVI (1960), pág. 7; sin embargo, no es imposible que un día particular de esa estación –la estación de la vendimia– se recordara a Dioniso y se le ofrecieran uvas.

[162] Éupolis, en Edmonds (I, 352), fr. 122, BC 4-5; cf. S. Eitrem, «Les Épidauria», *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à Charles Picard*, número especial de *Revue archéologique*, ser. 6, XXIX-XXX (1948), págs. 351-354.

[163] *IG*, II², 1078, 11.

[164] Hesiquio, s. v. ἀγυρμός; Kerényi, *SymbO*, XXXVI (1960), 13.

[165] L. Deubner, *Attische Feste*, pág. 72, n. 7.

[166] *IG*, II², 1078, 11.

[167] Filóstrato, *Vitae sophistarum*, II, 20, 3.

[168] *IG*, II², 81, 10.

[169] Escolio a Aristófanes, *Ranae*, 330.

[170] *IG*, II², 2090.

[171] F. Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, 4.ª ed., pág. 241, n. 77.

[172] Aristófanes, *Plutus*, 844 y escolio en 845. Los vestidos se guardaban en Eleusis: *IG*, II², 1672, 229.

[173] Aristófanes, *Ranae*, 407.

[174] Cf. Apéndice II.

[175] *Anth. Pal.*, IX, 147; Hiller von Gärtringen, «Ἀνταγόρου Ῥοδίου», *Hermes*, XXVIII (1893), pág. 469.

[176] Hesiquio, s. v. γεφυρίς.

[177] *Plutus*, 1014; cf. Kerényi, *SymbO*, XXXVI (1960), 11-16.

[178] *IG*, I^2, 81, 11.

[179] Pausanias I, 38, 2.

[180] *Anecd. Bekk.*, I, 273, línea 25.

[181] Clemente de Alejandría, *Protrepticus*, II, 21, 2.

[182] Kerényi, *The Gods of the Greeks*, págs. 252 ss. (ed. Pelican, págs. 221 ss.).

[183] Kerényi, *Der frühe Dionysos*, pág. 48.

[184] Esta tesis propuesta por Albrecht Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, 3.ª ed., pág. 125, es indemostrable, pero creo que debe ser mencionada, al menos como posibilidad.

[185] Τοῖν Θεοῖν καὶ τῶι αὐτοκράτορι οἱ Πανέλληνες.

[186] Clemente de Alejandría, *Protrepticus*, II, 20, 1.

[187] Heródoto, IX, 65.

[188] Pausanias, I, 38, 7.

[189] Ap. Claudius Ap. f. *Pulcher propylum Cereri et Proserpinae cos. vovit imperator probavit Pulcher Claudius et Rex Marcius fecerunt et dedicaverunt. CIL*, III, 547.

[190] *Ad Att.*, VI, I, 26; VI, 6, 2.

[191] *IG*, II^2, 2090.

[192] *Orph.*, fr. 52, línea 5; Kerényi, *SymbO*, XXXVI (1960), 15; la traducción latina de Arnobio en *Adversus nationes*, V, 25, como *proclum* es errónea. Está claro que Arnobio nunca había visto la vasija, que aparece en el cesto de los *kistophoroi* [23c] y en la ilustración 59. Cf. Apéndice II.

[193] Después del final del siglo IV a. C., época del orador Licurgo, que una vez más intentó prohibir que las mujeres subieran en vehículos; cf. su *Vita*, Ps. Plutarco, 19 s.; hasta la construcción de los Grandes Propileos con sus escalinatas, los vehículos acompañaban la procesión hasta ese punto, como está atestiguado por las rodadas en el pavimento [20a].

[194] Son mencionados como participantes en la procesión; Plutarco, *Alcibiades*, 34.

[195] Escolio a Aristófanes, *Ranae*, 369.

[196] Mylonas, fig. 3, n. 20; cf. su pág. 147: «Unos tres metros en diagonal desde el extremo este del muro norte del templo, Filio encontró en el suelo rocoso del patio un pozo redondo poco profundo, de un metro de diámetro. Lo atribuyó a un esfuerzo abandonado de cavar un pozo. Svoronos creía que era un *bothros*. Desde luego, ahora no se puede determinar ni la fecha ni el objetivo de este hoyo». Este pozo simbólico, o *bothros*, podría haber estado cubierto con una piedra hemisférica, el onfalos; [cf. 15].

[197] W. F. Otto, «Apollon», *Paideuma*, VII (1959), 21; los ejemplos del Oriente antiguo citados por G. Widengren, «Aspetti simbolici dei templi e luoghi di culto del vicino oriente», *Numen*, VII (1960), 2 y 14.

[198] Supuestamente, el oráculo de Delfos estaba relacionado con un oráculo de la luna, a lo que Plutarco se opone: *De sera numinis vindicta*, 566 C.

[199] *Anecd. Bekk.*, I, 204, línea 19.

[200] Himno homérico a Deméter, 248-253.

[201] Plutarco, *Pericles*, 13.

[202] Ambas en Luciano, *Piscator*, 33; «danzar» subrayado en *De saltatione*, 15; cf. Arrio, *Epicteti dissertationes*, III, XXI, 16.

[203] En Christian Walz, *Rhetores graeci*, VIII, 123.

[204] Papiro de Milán, núm. 20, línea 31, en *Papiri della R. Università di Milano*, I, 177, cuya importancia fue reconocida por W. F. Otto, *Paideuma*, VII (1959), 19 ss. Estoy en deuda con S. Eitrem por su ayuda para completar e interpretar el texto.

[205] Kerényi, *The Heroes of the Greeks*, pág. 191.

[206] Escolio a Teócrito, II, 35-36 (ed. Wendel, pág. 279); cf. Veleyo Patérculo, I, 4, 1: *Classis cursum esse directum... nocturno aeris sono, qualis Cerealibus sacris cieri solet* («el viaje de esta flota estaba guiado por... el sonido en la noche de un instrumento de bronce como el que se golpea en los ritos de Ceres»; trad. Shipley, pág. 11). Píndaro, Oda Ístmica, VII, 3: χαλκοκρότου πάρεδρον Δαμάτερος, se refiere probablemente a Eleusis, y Michael Psellos, *Graecorum opiniones de daemonibus*, en *De operatione daemonum* (ed. Boissonade, pág. 39, o en Migne, *PG*, CXXII, col. 880): καὶ τις ἠχὼν λέβης Θεσπρώτειος, al conjuro de los muertos.

[207] Escolio a Aristófanes, *Nubes*, 242; Vitruvio, V, 5, 1-2.

[208] Escolio a Teócrito, II, 35-36 [Esparta] (ed. Wendel, pág. 279); Psellos, tal como se cita en n. 206, *supra*.

[209] Plinio, *Naturalis historia*, II, LIII, 138; Séneca, *Quaestiones naturales*, II, 49, 3.

[210] Ed. Harvest, pág. 159.

[211] Cf. mi *Griechische Grundbegriffe*, pág. 18.

[212] Ed. Harvest, pág. 162 (modificado).

[213] Gracias a I. N. Travlos, «Τὸ 'Ανάκτορον τῆς 'Ελευσῖνος», *ArchEph*, 1950-1951, págs. 1 ss.

[214] Cf., si la lectura es correcta, *Corpus inscriptionum graecarum*, 2932 (II, 589), de Tralles: δείκτης ἱερῶν ἀγώνων.

[215] *De profectu in virtute*, 81 DE: ὡς γὰρ οἱ τελούμενοι κατ' ἀρχὰς ἐν θορύβωι καὶ βοῆι πρὸς ἀλλήλους ὠθούμενοι συνίασι, δρωμένων δὲ καὶ δεικνυμένων τῶν ἱερῶν προσέχουσιν ἤδη μετὰφόβου καὶ σιωπῆς, οὕτω καὶ φιλοσοφίας ἐν ἀρχῆι καὶ περὶ θύρας πολὺν θόρυβον ὄψει καὶ θρασύτητα καὶ λαλιάν, ὠθουμένων πρὸς τὴν δόξαν ἐντὸς ἀγροίκως τε καὶ βιαίως· ὁ δ' ἐντὸς γενόμενος καὶ μέγα φῶς ἰδών, οἷον ἀνακτόρων ἀνοιγομένων, ἕτερον λαβὼν σχῆμα καὶ σιωπὴν καὶ θάμβος ὥσπερ θεῶι τῶι λόγωι ταπεινὸς συνέπεται... «Así como las personas que son iniciadas en los misterios se apiñan entre tumultos y gritos, y chocan entre sí, pero quedan inmediatamente atentas en temor y silencio cuando los ritos sagrados se realizan y revelan, así también en los comienzos de la filosofía: sobre sus pórticos también verás gran tumulto y parloteo y descaro, cuando alguien tosca y violentamente trata de abrirse camino para conseguir la reputación que confiere; pero el que ha logrado entrar, y ha visto una gran luz, como si un santuario se abriera, adopta una postura distinta de silencio y asombro, y "humilde y obedientemente se pone al servicio" de la razón como si de un dios se tratase».

[216] Aristófanes, *Nubes*, 304.

[217] El fuego, como advierte O. Rubensohn, en «Das Weihehaus von Eleusis und sein Allerheiligstes», *JDAI*, LXX (1955), 44, puede haber sido de madera de pino o de sarmientos.

[218] *Refutatio omnium haeresium*, V, 8, 40 (para una versión inglesa, cf. Francis Legge,

Philosophumena, or The Refutation of All Heresies; aquí, I, 138); el sentido locativo de ὑπὸ concuerda con la situación del trono en el Telesterion. Por lo tanto, probablemente la preposición no debe ser interpretada metafóricamente como en Plutarco, *Galba*, 14, o Heliodoro, *Aethiopica*, X, 41.

[219] Según Hipólito, que menciona esta curiosidad en el mismo contexto que el grito del hierofante, la emasculación se producía por medio de cicuta.

[220] Si los nombres eran naturales de Ática, cabría esperar encontrarse con φρι- como sílaba inicial.

[221] *Argonautica*, III, 861.

[222] Cf. Mylonas, Index, s. v. «burials».

[223] Plutarco, *De facie in orbe lunae*, 943, B.

[224] Mylonas, pág. 57.

[225] *Ibid.*, pág. 58.

[226] Kerényi, *The Gods of the Greeks*, pág. 257 (ed. Pelican, pág. 226).

[227] *Ibid.*, págs. 252 s. (ed. Pelican, págs. 222 s.).

[228] *Ibid.*, págs. 270 s. (ed. Pelican, pág. 238).

[229] Se dice que los hijos de Ariadna y Dioniso eran Enopión, Evantes, Estáfilo; Cf. Kerényi, *The Gods of the Greeks*, pág. 272 (ed. Pelican, pág. 240).

[230] Cf. W. F. Otto, *Dionysos: Mythos und Kultus*, pág. 55.

[231] Kerényi, *The Gods of the Greeks*, pág. 144 (ed. Pelican, pág. 127).

[232] Escolio a Aristófanes, *Ranae*, 479.

[233] Por ejemplo, el papiro de Milán citado en n. 204.

[234] El ininteligible texto de Sópatro dice: ἂν δαιδουχίαν θεάσωμαι καὶ σχῆμα τι περὶ τοῦ ἀδελφοῦ γιγνόμενον (en Walz, *Rhetores graeci*, VII, 123). En la pág. 372 de su tratado póstumo, citado *supra* en nota 32 de la Introducción, Charles Lenormant propone reemplazar las palabras aquí carentes de sentido περὶ τοῦ ἀδελφοῦ por ὑπὲρ τοῦ ἐδάφους: *une figure qui s'élève au-dessus du plancher [una figura que se eleva por encima del suelo]*. Parece muy probable que esta enmienda sea correcta. Según Plutarco (cf. n. 215, *supra*), los iniciados experimentan una completa transformación: actúan como se debe actuar en presencia de una divinidad. Si ahora volvemos a leer las palabras finales de la cita, se hace evidente que también Plutarco pensaba en la epifanía de una deidad.

[235] Hipólito, *Refutatio*, V, 8, 39 (cf. trad. Legge, I, 138). El «Sermón de la flor», del Buda, aparece mencionado en Jung y Kerényi, *Essays on a Science of Mythology*, págs. 209 ss. (ed. Tor., págs. 151 ss.). Hipólito dice: Ἀθηναῖοι μυοῦντες Ἐλευσίνια καὶ ἐπιδείκνυντες τοῖς ἐποπτεύουσι τὸ μέγα καὶ θαυμαστὸν καὶ τελειότατον ἐποπτικὸν ἐκεῖ μυστήριον ἐν σιωπῇ τεθερισμένον στάχυν. «Los atenienses, cuando inician (a la gente) en los (misterios) eleusinos muestran a aquellos que se han convertido en *epoptes* el misterio más portentoso, asombroso y perfecto para una *epopte* –una espiga segada de trigo– en silencio» (trad. Legge, I, 138, modificado). Sin duda sus palabras no se deben tomar en el sentido de que se cortara una espiga de trigo «en silencio» en algún momento de la celebración de las ceremonias del misterio –las espigas cortadas se pueden conservar durante mucho tiempo–, sino en el sentido de que el acto litúrgico de *mostrar* se realizaba «en silencio». Las dos interpretaciones de la frase –en el primer caso, una coma antes de ἐν σιωπῇ, en

el segundo después– están igualmente justificadas desde el punto de vista gramatical. El contexto aboga por «mostrar en silencio», pues inmediatamente después Hipólito habla de la alta voz del hierofante que, estridente, proclama el nacimiento divino: βοᾷ καὶ κέκραγε λέγων.

[236] Cf. F. Cumont, *Le Culte égyptien et le mysticisme de Plotin*, pág. 78.

[237] Cf. Lobeck, *Aglaophamus*, pág. 49, y especialmente Plutarco, *Alcibiades*, 22.

[238] El segundo ejemplo citado de la cura de un ciego por Deméter –el primero por O. Kern, «Δημήτηρ-Σελήνη», *EphArch*, 1893, col. 113; después de él, O. Rubensohn, «Demeter als Heilggotheit», *AM*, XX (1895), pág. 362, ambos según L. Bruzza, «Bassorilievo con epigrafe greca provenienti da Filippopoli», *Annali dell'Istituto di corrispondenza archeologica*, XXXIII (1861), pág. 380– es un relieve votivo de Tracia; es de la época romana tardía y puede tener su origen en la religión eleusina de una persona privada. Los adoradores de las divinidades eleusinas pueden haber dado gracias a Deméter en cualquier lugar «por la vista recuperada», ὑπὲρ τῆς ὁράσεως. Como veremos, el número de casos se reduce probablemente a dos.

[239] Posiblemente la pintura estaba borrada en un ojo.

[240] *Anth. Pal.*, IX, 298:

Σκίπων με πρὸς νηὸν ἀνήγαγεν ὄντα βέβηλον
οὐ μοῦνον τελετῆς ἀλλὰ καὶ ἠελίου·
μύστην δ' ἀμφοτέρων με θεαὶ θέσαν· οἶδα δ' ἐκείνηι
νυκτὶ καὶ ὀφθαλμῶν νύκτα καθηράμενος·
ἀσκίπων δ' εἰς ἄστυ κατέστιχον ὄργια Δηοῦς
κηρύσσων γλώσσης ὄμμασι τρανότερον.

[241] Un texto para lectores piadosos, que data del siglo II después de Cristo, en alabanza de Imutes, el Asclepio egipcio (Papiro de Oxirrinco 1381, en *POxy*, XI, 227, línea 107), subraya que el dios no fue visto en sueños y dice con qué ojos lo vio: οὔτ' ὄναρ, οὔθ' ὕπνος. ὀφθαλμοὶ γὰρ ἦσαν ἀκείνητοι διηνυγμένοι βλέποντες μὲν οὐκ ἀκριβῶς, θεία γὰρ αὐτὴν [la visión] μετὰ δέους εἰσήιει φαντασία, καὶ ἀκόπως κατοπτεύειν κωλύουσα εἴτε αὐτὸν τὸν θεὸν εἴτε αὐτοῦ θεράποντας. La visión se produjo en estado de vigilia, con los ojos abiertos, pero no era clara (οὐκ ἀκριβῶς). Sobre la base de la cita siguiente del *Fedro* (250bc), debemos formarnos una concepción similar de la visión eleusina: se ve con los ojos, pero no claramente.

[242] Lobeck, pág. 57, ya citaba el *Fedro* 250bc de Platón para dar una idea general del contenido de los misterios eleusinos. Pero los confundía con los misterios egipcios descritos por Jámblico en *De mysteriis*, II, 10 (ed. Parthey, pág. 91; cf. II, 4, pág. 76), y pensaba que se mostraban las estatuas iluminadas de los dioses a los mistos. K. H. E. de Jong, pág. 323, seguía a C. Lenormant (cf. *supra*, n. 32 de la Introducción) al citar las palabras de Platón y fue el primero en tomarlas como una evidencia indirecta de los fenómenos espirituales de Eleusis.

[243] Según la traducción inglesa de Lane Cooper, *Plato: Phaedrus, Ion, Gorgias and Symposium, with passages from the Republic and Laws*, pág. 33 (ligeramente modificada); la frase última procede de Reginald Hackforth, *Plato's Phaedrus*, pág. 83.

[244] μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν... εἶδον. Aquí se significa la visión de las Ideas en el lugar supracelestial, el ὑπερουράνιος τόπος.

[245] ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἣν θέμις λέγειν μακαριωτάτην.

[246] ὠργιάζομεν: otra palabra para la celebración de los misterios, en el mismo sentido que ἐτελοῦντο τὴν τελετήν.

[247] Después del nacimiento.

[248] ὁλόκληρα καὶ ἁπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μυούμενοι τε καὶ ἐποπτεύοντες. Ὁλόκληρα debe ser traducido más como «todo» que como «perfecto», ἀτρεμῆ más como «firme» que como «calmo». Los tres adjetivos se refieren a ἀκρίβεια, la claridad de los φάσματα, las figuras que aparecen (traducido por el traductor inglés como «fantasmas»). Esta claridad estaba ausente en la visión citada en nota 241, *supra*, aunque se viera con los ojos abiertos.

[249] φαντάσματα aparece como una *varians lectio* secundaria junto a φάσματα; cf. F. Lenormant, «Eleusinia», en DarSag, II, 576.

[250] ἄρρητα: Elio Arístides, *Oratio*, XXII, 4-5, 257 (ed. Keil, II, 28).

[251] ἅγια: Estobeo, *Anthologia* (ed. Hense, V, 1089), de una relación de los «Grandes Misterios» en un diálogo probablemente de Plutarco, extractado por Temistio. El relato no es tan realista como el indudablemente auténtico de Plutarco, *De profectu in virtute* 81 DE (véase n. 215, *supra*); más bien presenta un modelo aplicable tanto al camino de iniciación como al del alma después de la muerte: πλάναι τὰ πρῶτα καὶ περιδρομαὶ κοπώδεις καὶ διὰ σκότους τινὲς ὑποπτοι πορεῖαι καὶ ἀτέλεστοι, εἶτα πρὸ τοῦ τέλους αὐτοῦ τὰ δεινὰ πάντα, φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἱδρὼς καὶ θάμβος· ἐκ δὲ τούτου φῶς τι θαυμάσιον ἀπήντησεν καὶ τόποι καθαροὶ καὶ λειμῶνες ἐδέξαντο, φωνὰς καὶ χορείας καὶ σεμνότητας ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φασμάτων ἁγίων ἔχοντες· ἐν αἷς ὁ παντελὴς ἤδη καὶ μεμυημένος ἐλεύθερος γεγονὼς καὶ ἄφετος περιιὼν ἐστεφανωμένος ὀργιάζει... No es una descripción realista, como llega a ser evidente más adelante, sino una idealización del acontecimiento. Se alude a la *epopteia* en la referencia a los *phasmata*, pero no se menciona de ninguna otra forma.

[252] Escolio a Aristófanes, *Aves*, 1073.

[253] *Ranae*, 886-887:

> Δήμητερ ἣ θρέψασα τὴν ἐμὴν φρένα,
> εἶναι με τῶν σῶν ἄξιον μυστηρίων.

Cf. como contraste la oración de Eurípides (*ibid.*, 892-894).

[254] Cf. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, «Lesefrüchte», *Hermes*, LXIII (1928), pág. 383, que se refiere al escolio de *Ranae* 886 sin citarlo expresamente. La explicación dada aquí a la oración de Esquilo es que era un eleusino, no que fuera un iniciado.

[255] Nauck, *TGF*, fr. 386 (una versión inglesa, en traducción de Herbert Weir Smyth, se publica en la edición de Esquilo, LCL, II, 499, fr. 214).

[256] En el Areópago, según Clemente de Alejandría, *Stromata*, II, 14, 60, 3, que probablemente utilizaba un texto ampliado de *Ethica Nicomachea*, III, 1 (IIII a), de Aristóteles, nuestra principal fuente sobre el tema. Cf. J. Bernays, *Gesammelte Abhandlungen*, I, 161 y

163. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, II, 221, n. 1, lo encuentra necesario para corregir la afirmación de que la acusación de Esquilo se hizo en el Areópago. Probablemente era en presencia de todo el pueblo. O. Kern, *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit*, págs. 75 s., y «Mysterien», *RE*, XVI, col. 1249, niega el hecho claramente atestiguado. Cf. también *infra*, pág. 123.

[257] Cf. P. F. Foucart, «Les Empereurs romains initiés aux mystères d'Éleusis», *Revue de philologie*, XVII (1893), págs. 197 ss.; G. Giannelli, «I Romani ad Eleusi», *Atti della Reale Accademia delle scienze di Torino*, L (1915), págs. 319 ss., 369 ss.; P. Graindor, *Athènes de Tibère à Trajan*, págs. 101 ss.; C. Picard, «L'Éleusinisme à Rome au temps de la dynastie julio-claudienne», *Revue des études latines*, XXVIII (1950), 77 ss., y su «La Patère d'Aquileia et l'éleusinisme à Rome aux débuts de l'époque imperiale», *L'Antiquité classique*, XX (1951), págs. 351 ss. Respecto de Galieno, véase *infra*, cap. V, n. 399.

[258] Dión Casio, LI, 4, 1.

[259] *Ibid.*, LIV, 9, 7.

[260] No nos es conocido por otros datos, y es muy posible que el nombre fuera inventado, esto es, tomado del Poros de la historia de Alejandro el Grande. Sin embargo, puede haber pertenecido a la misma familia de Paurava, que parece haber sido la forma india del nombre. Cf. H. Schäfer, *RE*, XXII, col. 1226.

[261] Dión Casio, LIV, 9, 10.

[262] Estrabón, XV, 1, 73.

[263] Cf. A. Hillebrandt, *Der freiwillige Feuertod in Indien und die Somaweihe* (Sitzungsberichte der Bayerischen Academie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, 1917, 8), págs. 5 ss.

[264] Hillebrandt, pág. 5.

[265] Arrio, *Anabasis*, VII, 3; Estrabón, XV, 1, 63; Plutarco, *Alexander*, 69.

[266] Plutarco, *Alexander*, 65.

[267] Luciano, *De morte Peregrini*, 25.

[268] Dión Casio, LIV, 9, 10.

[269] Estrabón, XV, 1, 73; para la «tumba del indio», Plutarco, *Alexander*, 69.

[270] Dión Casio, LIV, 9, 10.

[271] Cf. *supra*, pág. 112. Sostengo la posibilidad de que las señales de fuego de 700 a 600 a. C., mencionadas por Mylonas (págs. 66 s.), fueran producidas también por la cremación de cuerpos en las proximidades del Telesterion.

[272] Cf. C. Picard, «Les Bûchers sacrés d'Éleusis», *RHR*, CVII (1933), págs. 137 ss. Supone, con Conrad Kuiper, «De Euripidis Supplicibus», *Mnemosyne*, s. l., LI (1923), pág. 126, que la vecindad del Plutonion aparecía indicada en el escenario. El escarpado acantilado era visible: Eurípides, *Suppl.*, 987.

[273] Eurípides, *Phaethon*, en Hans von Arnim, ed., *Supplementum Euripideum*, pág. 77, líneas 59-60:

σὺ δ' ὦ πυρὸς δέσποινα Δήμητρος κόρη.
"Ηφαιστέ τ' ἔστε πρευμενεῖς δόμοις ἐμοῖς.

[274] Estrabón, XVI, 73.

[275] G. Gerster, «Ostern in Jerusalem», *Neue Zürcher Zeitung*, 31 de marzo de 1961, pág. 5.

[276] Eduard Meyer, *Geschichte des Altertums*, 4.ª ed., IV, págs. 215 (1.ª ed., pág. 504).

[277] O. Kern, *RE*, XVI, col. 1249.

[278] Cf. el análisis correspondiente en Kern, *Die Religion der Griechen* II, 182 ss.

[279] O. Kern, *RE*, XVI, col. 1249; según A. Körte, «Zu den eleusinischen Mysterien», *ArchRW*, XVIII (1915), pág. 122.

[280] Probablemente falos. Cf. *supra*, cap. III, n. 184.

[281] Lana, según A. R. van der Loeff, «De formula quadam Eleusinia», *Mnemosyne*, XLV (1917), pág. 364; tierra, según E. Maass, «Segnen Weihen Taufen», *ArchRW*, XXI (1922), págs. 260 ss.; un falo en el cesto grande, una matriz en el pequeño, según C. Picard, «L'Épisode de Baubô dans les mystères d'Eleusis», *RHR*, XCV (1927), págs. 237 ss.; una serpiente, una granada y pasteles con forma de falo y de matriz, según S. Eitrem, «Eleusinia–les mystères et l'agriculture», *SymbO*, XX (1940), págs. 140 s.

[282] El presunto testimonio en cuanto a la matriz –Teodoreto, *Graecarum affectionum curatio*, VII, 11 (ed. Raeder, pág. 183): τὸν κτένα μὲν ἡ Ελευσίς, ἡ φαλλαγωγία δὲ τὸν φάλλον (εἶχεν ἀνίγματα) –está expresado en términos muy generales (la Falagoguía no eran misterios) y se refiere con más probabilidad a una festival eleusino de mujeres del que los hombres estaban excluidos; cf. *infra*, pág. 150.

[283] Hipólito, *Refutatio*, V, 8, 39 (cf. Legge, I, 138).

[284] Véase G. Méautis, *Les Mystères d'Éleusis*, pág. 63. M. P. Nilsson, «Die eleusinischen Gottheiten», *Opuscula selecta*, tomaba los paralelos de él (II, 594, n. 129). Subrayaba algunos versos del Himno a los muertos de Prudencio (121-124):

Sic semina sicca virescunt
iam mortua iamque sepulta,
quae reddita caespite ab imo
veteres meditantur aristas.

Según la versión inglesa de John Mason Neale en sus *Collected Hymns*, pág. 172:

Así, áridas, inertes y enterradas
esas semillas surgirán en su belleza,
restauradas de la turba en que yacían
meditando un nuevo crecimiento para siempre.

«Ésta es una imagen inmemorial tomada de la agricultura: el brote de la nueva semilla de los granos de la vieja semilla arrojada en tierra» (Nilsson, *ibid.*, II, 591). Las palabras del Evangelio de san Juan «están estrechamente relacionadas con esta idea».

[285] Schachter y Freedman, II, 607.

[286] G. E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*.

[287] Cf. *infra*, págs. 132-135. Según H. G. Pringsheim, *Archäologische Beiträge zur Geschichte des eleusinischen Kults*, pág. 49, n. 1, Mylonas quiere relegar precisamente el *synthema*

a la Eleusis de Alejandría (pág. 300). Esto es imposible porque los misterios eleusinos se celebraban solamente en Ática. Cf. *infra*, págs. 131 s.

[288] Eliano, fr. 10 (ed. Hercher, II, 192, líneas 4 ss.); Suidas, s. v. ἱεροφάντης: ...ἐς τὸ μέγαρον · ἔνθα δῆπου τῶι μεν ἱεροφάντηι μόνωι παρελθεῖν θεμιτὸν ἦν κατὰ τὸν τῆς τελετῆς νόμον.

[289] Prott y Ziehen (eds.), *Leges graecorum sacrae*, II: 1, 29, n. 6 B.

[290] Según Prott y Ziehen, *ibid.*, II: 1, 29, n. 6 A, los dones destinados al hierofante y el cérix se llevaban al Eleusinion. Arístides, *Orationes*, XXII, 9 (ed. Keil, II, 30, línea 24), aclara que a partir de una cierta época (comenzando con Ictino, supone Rubensohn; *JDAI*, LXX [1955], 34) el Telesterion se llamó Eleusinion. Dado que Eleusinion y Mégaron se mencionan sucesivamente en Prott y Ziehen, II: 1, 29, n. 6 AB (siglos IV/III a. C.), no parece probable que el Eleusinion estuviera situado en Atenas y el Mégaron en Eleusis. Este solo texto hace sumamente improbable que el Telesterion –o parte de él, el Anactoron en el sentido más exacto– se llamara Mégaron en Eleusis.

[291] Eliano, fr. 10 (ed. Hercher, II, 192): γύνανδρος ἀνήρ, θῆλυς γενόμενος, ὁ χλοΰνης τε καὶ γύννις.

[292] Es mencionada por N. Kontoleon, Μέγαρον («Megaron»), *Mélanges offerts à Octave et Melpo Merlier*, pág. 7, pero no interpretada. Mylonas (pág. 87, n. 23) cita a Kontoleon como fuente.

[293] *Scriptores historiae Augustae: Marcus [Aurelius] Antoninus*, XXVII, 2: *sacrarium solus ingressus est.*

[294] Ulpiano, *Digest*, I, 8, 9, 2: *sacrarium est locus in quo sacra reponuntur, quod etiam in aedificio privato esse potest.*

[295] Mylonas, págs. 59, 70 y 101 s.

[296] Kontoleon, *ibid.*

[297] Cf. *supra*, cap. IV, n. 237.

[298] Cf. mi *Streifzüge eines Hellenisten*, págs. 42 ss.

[299] Cf. mi *Apollon: Studien über antike Religion und Humanität*, 3.ª ed., págs. 280 ss. (*Werke in Einzelausgaben*, I, págs. 357 ss.)

[300] Kerényi, *Prometheus*, pág. XXIII.

[301] En Rose, fr. 15.

[302] Por Werner Jaeger, *Aristoteles*, 2.ª ed., págs. 162 ss.

[303] Psellos, «Ad Johannem Climacum», en *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs* (ed. Bidez *et al.*), VI, 171: αὐτοῦ παθόντος τοῦ νοῦ τὴν ἔλλαμψιν... αὐτοπτήσας τῶι νῶι... (cf. la versión inglesa incluida en *The Works of Aristotle*, traducida bajo la supervisión de W. D. Ross, XII: *Select Fragments*, pág. 87).

[304] Jámblico, *De Mysteriis*, II, 4; VII, 3 (ed. Parthey, pág. 76, línea 14; pág. 254, línea 6).

[305] Tácito, *Historia*, IV, 83.

[306] Oxyrhynchus Papyrus 1612 (*POxy*, XIII, 151-153); lectura correcta en L. Deubner, *Bemerkungen zu einigen literarischen Papyri aus Oxyrhynchos* (Sitzungsberichte der Akademie Heidelberg, 1919, XVII), pág. 9.

[307] *Protrepticus*, II, 12, 2.

[308] *Panarion*, 51, 22, 13.

[309] *Homilia X in SS. Martyres*, en Migne, *PG*, XL, col. 324 AB.

[310] Polibio, XV, 27, 2; XV, 29, 8; XV, 33, 8.

[311] *Ad nationes*, II, 7, en Migne, *PL*, I, col. 595.

[312] *Protrepticus*, II, 2, 2 ss.

[313] Psellos, *Graecorum opiniones de daemonibus*, en *De operatione daemonum* (ed. Boissonade), pág. 39, o en Migne, *PG*, CXXII, col. 877.

[314] *Institutionum epitome*, XVIII, 7.

[315] Escolio a Arato, *Phaenomena*, 150, en *Commentariorum in Aratum reliquiae* (ed. E. Maass), pág. 366.

[316] Livio, XXXI, XIV, 6-9.

[317] Suidas, s. v. «Calímaco».

[318] Estrabón, XVII, 1, 16.

[319] A. C. Merriam, «Inscribed Sepulchral Vases from Alexandria», *AJA*, I (1885), págs. 18 ss.; Néroutsos Bey, *L'Ancienne Alexandrie*, págs. 110 ss.; una apreciación escéptica de Schiff en «Eleusis», *RE*, V, col. 2342.

[320] Alcifrón, *Epistulae*, IV, 18.

[321] Núm. 1221, en *Werke* (Hamburger Ausgabe), XII, 350.

[322] *Alexander sive Pseudomantis*, 39.

[323] Cicerón, *Orator*, 151.

[324] *Menexenus*, 237 E.

[325] Plutarco, *Praecepta coniugalia*, 144 AB.

[326] *Hellenica*, VI, III, 6.

[327] Himno homérico a Deméter, 474.

[328] Pausanias, I, 38, 6.

[329] Apolodoro, *Bibliotheca*, I, V, 2.

[330] Higino, *Astronomica*, I, 14 (ed. Bunte, pág. 49).

[331] *Ibid.*, I, 22 (*ibid.*, pág. 65).

[332] Cf. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, II, 52, n. 2.

[333] Proclo, sobre Hesíodo, *Trabajos*, 389, extractando a Plutarco (τὰ εἰς Ἡσιόδον ὑπομνημάτα, fr. XXIII): Οἱ δὲ ἀρχαῖοι καὶ πρωϊαίτερον ἔσπειρον, καὶ δῆλον ἐκ τῶν Ἐλευσινίων τελετῶν, ἐν αἷς ἐλέγετο «πάριφι Κόρη γέφυραν· ὅσον οὔπω τριπόλεον δέ» (sobre la autoridad de Wilamowitz; cf. n. 332, *supra*, y su *Griechische Verskunst*, pág. 286).

[334] En F. Jacoby (ed.), *Das Marmor Parium*, ep. 12-15.

[335] Cf. n. 283, *supra*.

[336] *IG*, II², 1134.

[337] Porfirio, *De abstinentia*, IV, 22.

[338] Porfirio, citado por Eusebio, *Praeparatio evangelica*, III, 11, 7-9.

[339] Cicerón, *De legibus*, II, XXV, 63.

[340] Eubulo, en Edmonds (II, 116), fr. 75; cf. Antífanes, en Kock, fr. 52, línea 9.

[341] *De natura deorum*, II, XXVI, 66.

[342] «Epidaurische Hymnen», Paul Maas (ed.), *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft*, IX: 5 (1933), págs. 134 ss.

[343] Plutarco, *Caesar*, 9.

[344] *Orph., fr.* 58 y 36; Diodoro de Sicilia, III, 62, 7.

[345] Diodoro de Sicilia, III, 64, 1.

[346] *Orph. fr.* 145.

[347] Nauck, *TGF*, fr. 363.

[348] *Vespae*, 1268.

[349] Ovidio, *Fasti*, IV, 607.

[350] *Metamorfosis*, V, 534-538.

[351] Pausanias, V, 19, 6.

[352] A. B. Cook, *Zeus*, III: 1, 817.

[353] *Anthologia lyrica graeca* (ed. Diehl), fr. 38.

[354] Kerényi, *The Heroes of the Greeks*, pág. 113.

[355] Ateneo, 78 b.

[356] *Ibid.*, 78 c.

[357] Diodoro de Sicilia, V, 62, 1-2; escolio a Licofrón, 570.

[358] Escolio a Licofrón, 570; Anios, διὰ τὸ ἀνιαθῆναι.

[359] Escolio a Licofrón, 570; cf. Ovidio, *Metamorfosis*, XII, 652-654.

[360] Mi propuesta en «Dramatische Gottesgegenwart in der griechischen Religion», *EJ 1950*, XIX (1951), pág. 36.

[361] Cf. A. Meillet, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, pág. 62.

[362] *Oratio*, IV, 174, B.

[363] Cf. F. Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, láms. II: 1 y IV: 1.

[364] Kerényi, *The Gods of the Greeks*, pág. 89 (ed. Pelican, pág. 78).

[365] Cf. Jung y Kerényi, *Essays*, págs. 179 ss. (ed. Tor., págs. 129 ss.); también mi *Labyrinth-Studien*, 2.ª ed., págs. 21 ss. (*Werke*, I, 235 ss.); A. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, págs. 33 ss. y 66 ss.

[366] *Hainuwele*, A. E. Jensen y H. Niggemeyer (eds.), págs. 59 ss.

[367] *Der Baumkultus der Hellenen*, pág. 472, donde se citan y analizan todos los pasajes importantes. Bötticher pone el énfasis en Ateneo, 680 a, según el cual la granada estaba dedicada a Tifón (pág. 474).

[368] Deubner, *Attische Feste*, págs. 51 s.

[369] Clemente de Alejandría, *Stromata*, VI, 15, 132, 1; el gran número y no la fertilidad se recalca también en una historia persa contada por Heródoto, IV, 143.

[370] El color de la fruta es interpretado de manera similar en Artemidoro, *Onirocriticon libri* V («Interpretación de los sueños»), I, 73.

[371] *Praep. evang.*, II, 3, 28.

[372] Colección de textos y monumentos en A. B. Cook, *Zeus*, III: 1, 812 s.

[373] Más sencilla que en mi *Die Jungfrau und Mutter in der griechischen Religion: Eine Studie über Pallas Athene*, pág. 34.

[374] *Ibid.*, págs. 35 ss.

[375] Sobre la estatua, Harpocración, s. v. Νίκη Ἀθηνᾶ.

[376] Cf. mi *Griechische Miniaturen*, págs. 195 s.

[377] Cf. mi *Abenteuer mit Monumenten*, págs. 59 ss.; sobre los atributos persefónicos de Hera, véase G. Säflund, *Aphrodite Kallipygos*, pág. 81.

[378] Escolio a Luciano, *Dialogi meretricii*, VII, 4: ἐν τῶι μυστικῶι, en donde debe restituirse λόγωι. Artemidoro, I, 73 menciona τὸν ἐν Ἐλευσῖνι λόγον, pero muestra familiaridad sólo con lo que está abiertamente relacionado; la prohibición de Licosura (Pausanias, VIII, 37, 7) coincide con la de Eleusis: Porfirio, *De abst.*, IV, 16, donde se menciona también la manzana común.

[379] Escolio a Luciano, *Dial. mer.*, VII, 4.

[380] Clemente de Alejandría, *Protrepticus*, II, 19, 3; entendido correctamente por Deubner, *Attische Feste*, pág. 58.

[381] *Protrepticus*, II, 19, 3.

[382] Según Clemente; también Eusebio, *Praep. evang.*, II, 3, 28.

[383] Kerényi, *Der frühe Dionysos*, págs. 33 ss.

[384] Filóstrato el Joven, *Imagines* II, 29, 4.

[385] Apolodoro, *Bibliotheca* I, IV, 3; Kerényi, *The Gods of the Greeks*, pág. 203 (ed. Pelican, pág. 179), sobre la base de la lectura Ἥραι. Pero es seguro que Hera entró en la historia en una fecha tardía.

[386] Pausanias III, 22, 11; VIII, 28, 3.

[387] Dionisio, *De aucupio [De avibus]*, 7: ἀνῆκεν ἐκ τοῦ αἵματος ἡ γῆ.

[388] Escolio a Luciano, *Dial. mer.*, VII, 4.

[389] *IG*, II², 1186.

[390] Ateneo, 496 b.

[391] Hipólito, *Refutatio*, V, 7, 34 (cf. trad. Legge, I, 129).

[392] Proclo, *In Timaeum*, 293 C.

[393] Clidemo, fr. 27, en Jacoby, *FGrHist*, parte III, B, pág. 59.

[394] Marco Aurelio, V, 7.

[395] Cf., en el fragmento de Atenas, la metopa de la izquierda [21a].

[396] Kerényi, *Der frühe Dionysos*, págs. 33 ss.

[397] Joseph Campbell, *The Masks of God: Primitive Mythology*, pág. 186, es víctima de un error cuando escribe «a young priestess representing Kore herself appeared» [«apareció una joven sacerdotisa representando a Core»] y cita la autoridad de Walter Friedrich Otto, «Der Sinn der eleusinischen Mysterien», *EJ 1939*, VII (1940), págs. 99-106. Otto pensaba en la epifanía de la diosa para los *epoptai* que la habían visto.

[398] Kerényi, *Streifzüge eines Hellenisten*, pág. 45.

[399] Hay una evidencia histórica que indica que el iniciado se consideraba una diosa y no un dios: las monedas del emperador Galieno de los años 265-266, con la inscripción: «Gallienae Augustae». La explicación encontrada para esta designación oficial es que Galieno concedía particular importancia a su iniciación en Eleusis; cf. A. Alföldi, «Zur Kenntnis der Zeit der römischen Soldatenkaiser: 2. Das Problem des "verweiblichten" Kaisers Gallienus», *Zeitschrift für Numismatik*, XXXVIII (1928), pág. 188. La identidad del emperador con Deméter, con cuya guirnalda de espigas de trigo aparece en la moneda, estaba establecida por el *rito* de iniciación: por lo tanto, el nombre está en dativo. La moneda está dedicada a Galieno en cuanto divinidad. Otras deducciones de Alföldi y M. Rosenbach, *Galliena Augusta*, acerca de la importancia concedida por Galieno a los misterios se basan en una idea equivocada de lo que sucedía realmente en Eleusis.

[400] Kerényi, *The Religion of the Greeks and Romans*, pág. 152.

[401] *Ibid.*, pág. 151.

[402] Cf. mi *Griechische Grundbegriffe*, págs. 39 ss.

[403] Cf. *supra*, cap. IV, n. 242.

[404] William Blake, «A Descriptive Catalogue...» (1809), en *The Writings*, G. Keynes (ed.), 1925, III, pág. 108, o *The Complete Writings* (*ibid.*, 1957), pág. 576.

[405] Cf. Kerényi, *Essays*, págs. 211 ss. (ed. Tor., 153 ss.), donde la traducción «abismo del núcleo» no era tan correcta. La expresión *Abgrund des Kerns* es de Goethe.

[406] Respecto de su dualidad como ser andrógino, cf. *supra*, pág. 148. Para los pitagóricos, Rea, como la Madre Primordial y la primera divinidad femenina, era la misma dualidad. Cf. Nicómaco de Gadara en Focio, *Bibliotheca*, 143 b (ed. Henry, III, 43, líneas 9-13), y mi *Pythagoras und Orpheus*, 3.ª ed., pág. 44 (*Werke*, I, 50). La dualidad de la Gran Diosa característica de las islas del Egeo es al menos tan vieja como los «ídolos cicládicos» del tercer milenio a. C.; cf. J. Thimme, *Die religiöse Bedeutung der Kykladischen Idole*, págs. 79 s.

[407] Ovidio, *Metamorfosis*, V, 564-565; Higino, *Fabulae* 146 (ed. Schmidt, pág. 20).

[408] En el Himno de Epidauro; cf. *supra* n. 342.

[409] Kerényi, *The Gods of the Greeks*, pág. 36 (ed. Pelican, pág. 31).

[410] Harpocración, s. v.

[411] Suidas, s. v. Proschaireteria; *Anecd. Bekk.*, I, 295, línea 3.

[412] Kerényi, *Die Jungfrau und Mutter*, págs. 35 ss.

[413] Focio, *Lexicon* (ed. Naber), s. v.

[414] *IG*, II², 674, 7.

[415] *IG*, II², 1363, 14.

[416] Hesiquio, *Lexicon*, s. v. στήνια; Focio, s. v.

[417] La procesión se representa también sobre un pedestal, que había probablemente en el recinto sagrado [26].

[418] Deméter está suspendida más que sentada, como sucede también con otras divinidades en las representaciones eleusinas. Pero no meramente suspendida sobre el asiento vacío. Sobre éste se distingue una línea, una elevación en el suelo, y es sobre esa elevación en el suelo donde está suspendida la diosa. Un relieve de Eleusis [7] la muestra sentada en el suelo cuando recibe a sus adoradores. En esta situación puede ser también Deméter Tesmófora, pues las atenienses la imitaban cuando se sentaban en el suelo y ayunaban en las Tesmófora: Plutarco, *De Iside et Osiride*, 378 E.

[419] Cf. P. Mingazzini, «Rilievo eleusinie rinvenuto in territorio de Mondragone (Sinuessa)», *NS*, 1927, págs. 309 ss., y E. Buschor, «Zum Weihrelief von Mondragone», *AM*, LIII, 1938, págs. 48 ss.

[420] Buschor, *ibid.*

[421] El relieve lleva una inscripción que ahora presenta lagunas. Cf. *IG*, II, 1620 c.

[422] Una inscripción referente a los sacrificios a los héroes eleusinos se halló en el Ágora de Atenas: James H. Oliver, «Greek Inscriptions», *Hesperia*, IV (1935), 5 ss.; cf. A. Körte, «Eleusinisches», *Glotta*, XXV (1936), 134 ss. El héroe Threptos, que se menciona en la inscripción, es Demofonte.

[423] Una cabeza en relieve de Samotracia, en Viena (cf. B. Hemberg, *Die Kabiren*, pág.

97) y quizá una estatuilla de terracota en el Museo de Samotracia (cf. K. Lehmann, *Samothrace: A Guide to the Excavations and the Museum*, 2.ª ed., fig. 11); del Cabirion de Tebas en Wolters-Brunns, *Das Kabirionheiligtum bei Thebes*, I, láms. 5: 6 y 8: 1.

[424] Dionisio Periegeta, 513-532, en las letras iniciales; cf. mi *Griechische Grundbegriffe*, pág. 19.

[425] *Ibid.*, pág. 20.

[426] Kerényi, *The Gods of the Greeks*, pág. 250 (ed. Pelican, pág. 220).

[427] Cf. Kerényi, «Miti sul concepimento di Dioniso», *Maia*, IV (1951), págs. 12 s., y *Der frühe Dionysos*, pág. 47.

[428] Escolio en Aristófanes, *Ranae*, 479.

[429] Cf. la pintura de la vasija en Deubner, *Attische Feste*, lám. 21: 2, correctamente interpretada en su pág. 130.

[430] Luciano lo ridiculiza en *Dialogi deorum*, «Poseidón y Hermes», 228; cf. Diodoro de Sicilia, I, 23. Pero el número de meses (siete) corresponde exactamente al período transcurrido entre los misterios menores de Agrai –probablemente, los misterios del matrimonio– y los misterios mayores de Eleusis, los misterios del nacimiento en el mundo inferior.

[431] Cf. mi *Religion of the Greeks and Romans*, págs. 18 ss.; *Prometheus*, págs. XXIII s.; y *Umgang mit Göttlichem*, 2.ª ed., págs. 36 ss.

[432] Con respeto a esta ropa, cf. K. Kuruniotis, «Ἐλευσενιακὴ δαιδουχία», *ArchEph*, 1937: 1, 233 ss.

[433] Cf. Aristófanes, *Ranae*, 47 y 557 (los *kothornoi* son unas elegantes botas de cazador).

[434] Pausanias, IX, 35, 2.

[435] Cf. A. Sogliano citado en *NS*, 1883, págs. 49 s.

[436] En ausencia de fotografías, los conocidos dibujos de Reichhold poseen valor científico, aunque no muestren la cualidad ambiental.

[437] Hera fue adorada en Eleusis como la *daeira*, la colérica cuñada de Perséfone; cf. el comentario de Servio sobre *Eneida*, IV, 58, de Virgilio. Podía haber sido la *daeira* de Perséfone como hermana de Hades, esposo de Perséfone, o de Zeus, si este último fue el raptor. Las informaciones contradictorias respecto de ella –escolios a Apolonio de Rodas, *Argonautica*, III, 847 (ed. Keil, pág. 469), Licofrón, 710, y escolio, y Eustacio a *Ilíada*, VI, 378– muestran que era una antigua diosa del mundo inferior y rival de Perséfone.

[438] Obviamente idéntica a la presentada por E. Gabrici, «Cuma», *Monumenti antichi*, XXII, 1913, láms. CI-CII.

[439] Cf. F. Cumont, *La Stèle du danseur d'Antibes et son décor végétal*, págs. 16 s.

[440] G. Kaibel, «Zu den griechischen Künstlerinschriften», *Hermes*, XXII (1887), pág. 151.

[441] A. Philios, «Κεφαλὴ ἐξ Ἐλευσῖνος», *EphArch*, 1886, cols. 257 ss.

[442] Dittenberger, *Sylloge inscriptionum graecarum*[3], 1024, 17 s.

[443] *IG*, XI, 287 A, 68 ss.; XII, 7, 76 s.; 5, 227.

[444] Hesiquio, s. v. Εὐβουλεύς.

[445] Según G. Hermann, W. Quandt (ed.), *Orphei hymni*, 2.ª ed.

[446] Diodoro de Sicilia, V, 76, 3; Pausanias, II, 30, 3; Himno órfico, 41, 8.

[447] Kerényi, *The Heroes of the Greeks*, pág. 215.

[448] *Orph., frs.* 51-52.

[449] *Orph., fr.* 50.

[450] Pausanias, I, 38, 3.

[451] Himno homérico a Deméter, 347.

[452] Sobre el relieve de Lacrátides véase ilus. 44, y A. Philios, col. 262, citado *supra*, n. 441.

[453] *Orph. fr.* 32 c-g.

[454] Estas ofrendas aparecen en el ensayo de Paola Zancani Montuoro «Il Rapitore di Kore nel mito Locrese», *Rendiconti della Accademia di archeologia..., Napoli*, XXIX (1955).

[455] Cf. lám. VIII, en Paola Zancani Montuoro, *ibid.*

[456] Clemente de Alejandría, *Protrepticus*, II, 21, 2. Esa «contraseña» no corresponde a la Eleusis de Alejandría; cf. *supra*, pág. 133. Si Clemente la conoció allí, debe de haber sido un préstamo de Ática.

[457] *Adversus nationes*, V, 26.

[458] παραλαμβάνειν, *accipere*, es el término empleado por los cultos mistéricos. Cf. mi *Griechische Grundbegriffe*, pág. 46.

[459] Ovidio, *Metamorfosis*, V, 450.

[460] Plinio, *Naturalis historia*, XVIII, 72.

[461] Armand Delatte, *Le Cycéon: Breuvage rituel des mystères d'Eleusis*, pág. 33, pensaba en la adición de miel. No considera la posibilidad de la fermentación, aunque los arqueólogos la hayan tenido en cuenta: A. N. Skias, «Ἐλευσινιακαὶ κεραμογραφίαι», *EphArch*, 1901, cols. 19 ss.; por el contrario, J. N. Svoronos, «Ἑρμηνεία τοῦ ἐξ Ἐλευσῖνος μυστηριακοῦ πίνακος τῆς Νιννίου», Διεθνὴς ἐφημερίς, *Journal international d'archéologie numismatique*, IV (1901), pág. 179, y R. Leonard, «Kernos», *RE*, XI, col. 323, sobre la base de que según el Himno homérico no había tiempo para la fermentación. Además de grano tostado, también el grano no tostado puede proporcionar la materia prima para bebidas alcohólicas. La fermentación era necesaria, pero no el tostado.

[462] Cf. Apéndice II.

[463] Carta de Albert Hofmann, Basilea.

[464] Correctamente interpretado de este modo por Delatte, pág. 39.

[465] Carta de Hofmann.

[466] Carta de Hofmann.

[467] Plutarco, *Pericles*, 38.

[468] En Bowra, fr. 114 c.

[469] Quintus Smyrnaeus, II, 182.

[470] Plutarco, *De garrulitate*, 511 C; Diels, *Vorsokr.*, A 3 b (6.ª ed., I, 144); cf. K. Freeman, *The Pre-Socratic Philosophers*, pág. 105.

[471] En *Anth. lyr.*, fr. 42.

[472] 211, *lacunam statuimus cuius sententia fuerit:*

ἔκπιεν, ἡ δὲ λαβοῦσα δέπας θέτο' ἔνθ' ἀνάειρε

(ed. Allen, Halliday, Sikes).

[473] Clemente de Alejandría, *Protrepticus*, II, 21, 1; Eusebio, *Praeparatio evangelica*, II, 3, 34; *Orph., fr.* 52.

[474] *Ilíada*, VII, 222; XVI, 107.

[475] *Ilíada*, V, 295; respecto del caparazón de una tortuga, el Himno homérico a Hermes, 34.

[476] Escoliasta T y Eustacio a *Ilíada*, VII, 222; escolio a Hesíodo, *Teogonía*, 299 (en Gaisford, II, 501).

[477] Cf. P. Steiner, «Antike Skulpturen an der Panagia Gorgoepikoos zu Athen», *AM*, XXXI (1906), pág. 339: «Una vasija de dos asas elegantemente moldeada, con tapadera, sin lugar a dudas copiada de un prototipo de metalistería».

[478] Cf. C. E. Beulé, *Monnaies d'Athènes*, págs. 154 y 344. Un catálogo de monedas que documentan la vasija aparece en H. G. Pringsheim, *Archäologische Beiträge zur Geschichte des eleusinischen Kults*, pág. 69, n. 4, reeditado en *RE*, XI, col. 319 s.

[479] Ésta era la tesis de Pringsheim, *ibid.*, pág. 77. En qué medida es defendible, lo veremos en relación con otros tipos.

[480] El dibujante moderno tendía a interpretar las ramas como espigas. Es más probable que se pretendiera representar ramas de mirto.

[481] Cf. D. Philios, «Ἀρχαιολογικὰ εὑρήματα τῶν ἐν Ἐλευσῖνι ἀνασκαφῶν», *EphArch*, 1885, col. 172.

[482] Esta función era realizada por los *epistatai*.

[483] *IG*, I², 313 y 314, 23.

[484] Hesiquio, s. v.; cf. S. N. Dragumis, «Μυστικὴ προστροπὴ Δήμητρος καὶ Περσεφόνης», *AM*, XXVI (1901), pág. 43.

[485] Ésta es mi lectura: πολύπαστα en la tradición. M. Schmidt da el significado en su edición de Hesiquio: *caelaturae exstantes labris poculorum insculptae*. Arnobio, *Adversus nationes*, V, 25, traduce αἰόλον ἄγγος por *poculum* porque ignoraba cómo era la vasija y sólo sabía que se utilizaba para beber.

[486] Hesiquio, s. v. κερχνώμασι.

[487] O. Rubensohn, «Kerchnos», *AM*, XXIII (1898), págs. 271 ss., iba demasiado lejos cuando agrupaba bajo el término *kerchnos* todas las vasijas que se llevaban en la cabeza en la procesión.

[488] El texto tradicional, ὄιον ἔριον ἄπλυτον, «lana de oveja no lavada», fue corregido por Meineke por ὠιόν, ἔριον ἄπλυτον. Corrección acertada, pues en Grecia no existe otra lana que la lana de oveja (según un proverbio latino, *lana caprina*, «lana de cabra», significa «insensatez»); ὄιον ἔριον sería un pleonasmo.

[489] Citado por Ateneo, brevemente en 476 y con mayor amplitud en 478 cd, de la obra Περὶ τοῦ Δίου κωιδίου («Sobre la lana sagrada»). Véase Alois Tresp, *Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller*, págs. 87 s., trad. al alemán por C. B. Gluck.

[490] Nicandro, *Alexipharmaca*, 7-8.

[491] *Ibid.*, 217.

[492] Escolio a Nicandro, *Alexipharmaca*, 217.

[493] El texto, tal como ha llegado hasta nosotros, dice λίκνα; yo leo λύχνα debido al ἐσχαρίδες siguiente. Existe el neutro λύχνον; cf. R. Reitzenstein (ed.), *Etymologicum*

Vaticanum (Index lectionum en Academia Rostochiensi, 1891-1892), pág. 14; Hiponacte, en *Anth. lyr.*, fr. 22.

[494] Clemente de Alejandría, *Protrepticus*, II, 15, 3; Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, 3.ª ed., págs. 216 s.

[495] Ésta es también la opinión de Rubensohn, *AM*, XXIII (1898), pág. 282.

[496] Según Hans von Fritze, *EphArch*, 1897, col. 166.

[497] Según D. Philios, *EphArch*, 1885, lám. 9: 8.

[498] Cf. *ibid.*, col. 173.

Bibliografía citada

En general, no se enumeran los textos clásicos, especialmente cuando están disponibles en LCL o en las ediciones de Teubner. Con escasas excepciones, los textos enumerados corresponden a otras ediciones (se especifique o no en las notas) y a fuentes de citas o traducciones.

Para las abreviaturas, véase la lista de las págs. 195 s.

Alföldi, Andreas. «Zur Kenntnis der Zeit der römischen Soldatenkaiser: 2. Das Problem des "verweiblichten" Kaisers Gallienus», *Zeitschrift für Numismatik*, XXXVIII (1928), págs. 156-203.

Alcifrón, *Alciphronis rhetoris Epistularum libri IV*, M. A. Schepers (ed.), (T), Leipzig 1905. (*Teofrasto, Alcifrón, Caracteres, Cartas de pescadores, campesinos, parásitos y cortesanas*, trad. esp. de E. Ruiz, Gredos, Madrid 1988.)

Andócides, *On the Mysteries [De mysteriis]*, Douglas MacDowell (ed.), Oxford 1962. (*Antifonte, Andócides, Discursos y fragmentos*, trad. de J. Redondo, Gredos, Madrid 1991.)

Antífanes, fragmento en Theodor Kock (ed.), *Comicorum atticorum fragmenta*, Leipzig 1880-1898, 3 vols. (II, 31 ss.).

Apolonio de Rodas, *Scholia in Apollonium Rhodium vetera*, Karl Wendel (ed.), Bibliothecae graecae et latinae auctarium Weidmannianum, IV, Berlín 1935.

Arato de Soli, Escolios, en Ernst Wilhelm Theodor Maass, *Commentariorum in Aratum reliquiae*, Berlín 1898.

Arístides, Elio, *Aelii Aristidis Smyrnaei quae supersunt omnia*, Bruno Keil (ed.), Berlín 1898. Nueva edición, Berlín 1958 (publicado sólo II). (*Discursos*, trad. esp. en 5 vols. de F. Gascó, A. Ramírez de Verger, L. A. Llera, F. Gascó y J. M. Cortés, Gredos, Madrid 1987-1999.)

Aristófanes, Escolios, en Friedrich Dübner (ed.), *Scholia graeca in Aristophanem*, París 1842.

Aristóteles, *Works*, trad. inglesa bajo la dirección de W D. Ross, Oxford 1908-1952, 12 vols. (XII, 87).

Arnobio, *Adversus nationes libri VII*, A. Reifferscheid (ed.), CSEL, 4, Viena 1875.

Artemidoro Daldiano, *Onirocriticon libri V*, ed. de Rudolf Herscher, Leipzig 1864. (*La interpretación de los sueños*, trad. esp. de E. Ruiz García, Gredos, Madrid 1989.)

Asterio, obispo de Amasea, *Homilia X in SS. Martyres*, en Migne, *PG*, XL, cols. 313-334.

Bachofen, Johann Jakob, *Die Sage von Tanaquil*, en *Gesammelte Werke*, Karl Meuli (ed.), Basilea 1943-1958, 7 vols. [publicación incompleta] (VI).

Beazley, John Davidson, *Attic Black-Figure Vase Painters*, Oxford 1956.

Bernays, Jacob, *Gesammelte Abhandlungen*, H. Usener (ed.), Berlín 1885, 2 vols. (I).

Beulé, Charles Ernest, *Les Monnaies d'Athènes*, París 1858.

Blake, William, «A Descriptive Catalogue of Pictures... by William Blake... for Public Inspection...», 1809, en *The Writings of William Blake*, Geoffrey Keynes (ed.), Londres 1925, 3 vols. (III). También: *The Complete Writings of William Blake with All the Variant Readings*, Geoffrey Keynes (ed.), Nueva York 1957.

Bötticher, Karl, *Der Baumkultus der Hellenen: Nach den gottesdienstlichen Gebräuchen und den überlieferten Bildwerken dargestellt*, Berlín 1856.

Bruzza, Luigi, «Bassorilievo con epigrafe greca proveniente da Filippopoli», *Annali dell'Istituto di correspondenza archeologica*, Roma, XXXIII (1861), págs. 380-388.

Buschor, Ernst, «Zum Weihrelief von Mondragone», *AM*, LIII (1928), págs. 48-51.

Calímaco, Scholia, en *Callimachus*, Rudolf Pfeiffer (ed.), Oxford 1949-1953, 2 vols., II.

Campbell, Joseph, *The Masks of God: Primitive Mythology*, Nueva York 1959, Londres 1960 [*Las máscaras de Dios*, trad. I. Cardona y B. Urrutia, Alianza, Madrid 1991].

Cárcino, en *TGF*, págs. 619-622.

***Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*,** Joseph Bidez (ed.), Franz Cumont *et al.* (eds.), Bruselas 1924-1930, 7 vols., VI.

Censorino, *De die natali liber*, Friedrich Hultsch (ed.) (T), Leipzig 1867.

Cicerón, Marco Tulio, *The Laws*, en *De re publica; de legibus* (LCL), 1949. (*Sobre la República*, trad. esp. de Á. D'Ors, Gredos, Madrid 1991.)

Claudiano, *Claudii Claudiani de raptu Proserpina*, en *Claudii Claudiani*

Carmina, recensión de Theodore Birt, Monumenta Germaniae historica. Auctorum antiquissimorum, X, Berlín 1892, págs. 347-393. (*Poemas*, trad. esp. de M. Castillo en 2 vols., Gredos, Madrid 1993.)

Clemente de Alejandría, *Protrepticus*, en *Works*, Otto Stählin (ed.) (GCS), Leipzig 1905-1936, 4 vols., I, págs. 3-86. (*Protréptico*, trad. esp. de M.ª C. Isart, Gredos, Madrid 1994.)

–, *Stromata*, *ibid.*, II, III.

Clidemo, Fragmentos, en *FGrHist* (parte III B).

Cook, Arthur Bernard, *Zeus: A Study in Ancient Religion*, Cambridge, 1914-1940, 3 vols. en 5, III: I.

Corpus inscriptionum graecarum, August Boeckh *et al.* (ed.), Berlín 1828-1877, 4 vols., II.

Couve, Louis, «Kernos», DarSag, III: 2, págs. 822-825.

Crinágoras, en *Anth. Pal.* También *The Greek Anthology*, trad. inglesa en LCL, 1948-1956, 5 vols., IV.

Cumont, Franz, «Le Culte égyptien et le mysticisme de Plotin», *Monuments et mémoires publiés par l'Académie des inscriptions et belles-lettres...*, Fondation Eugène Piot, París 1921-1922, XXV, págs. 77-92.

–, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, 4.ª ed., París 1929. (*Las religiones orientales y el paganismo romano*, trad. J. C. Bermejo, Akal, Madrid 1987).

–, *La Stèle du danseur d'Antibes et son décor végétal: Étude sur le symbolisme funéraire des plantes*, París 1942.

Delatte, Armand, *Le Cycéon: Breuvage rituel des mystères d'Éleusis*, Collection des études anciennes, París 1955.

Deubner, Ludwig, *Attische Feste*, Berlín 1932.

–, *Bemerkungen zu einigen literarischen Papyri aus Oxyrhynchos*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, XVII, Heidelberg 1919.

Diels, Hermann, *Sibyllinische Blätter*, Berlín 1890.

Dieterich, Albrecht, *Eine Mithrasliturgie*, 3.ª ed., Leipzig y Berlín 1923.

Dionisio (de Filadelfia, o quizá Periegeta), *Ixeuticon seu De aucupio libri tres*, edición de Anton Garzya, (T), Leipzig 1963.

Dionisio Periegeta, *Periegesis vel Orbis descriptio*, en Karl Müller (ed.), *Geographi graeci minores*, París 1855-1861, 2 vols., II, págs. 103-176.

Dittenberger, Wilhelm (ed.), *Sylloge inscriptionum graecarum*, 3.ª ed., Leipzig 1915-1923, 4 vols., III.

Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational*, University of California, Sather Classical Lectures, 25, Berkeley y Los Ángeles 1951 y 1964. (*Los griegos y lo irracional*, trad. M. Araujo, Alianza, Madrid 1999.)

Dragumis, S. N., «Μυστικὴ προστροπὴ Δήμητρος καὶ Περσεφόνης», *AM*, XXVI (1901), págs. 38-49.

Eitrem, Samson, «Eleusinia—les mystères et l'agriculture», *SymbO*, XX (1940), págs. 133-151.

–, «Les Epidauria», *Mélanges d'archeologie et d'histoire offerts à Charles Picard* [A special issue of *Revue archéologique*, París 1948, ser. 6, XXIX-XXXII], 2 vols., XXIX-XXX, págs. 351-359.

Elio Arístides. Véase Arístides, Elio.

Epifanio, *Panarion*, en *Ancoratus und Panarion*, Karl Holl (ed.), GCS XXV, XXXI, XXXVII, Leipzig, 1915-1933, 3 vols., I, págs. 153 ss.; II, III.

Esquilo, Fragmentos, en *TGF* (frs. 363, 386).

Estacio, Publio Papinio, *Achilleid*, edición, introducción, aparato crítico y notas de O. A. W. Dilke, Cambridge 1954.

Esteban de Bizancio, *Ethnicorum quae supersunt*, A. Meineke (ed.), Berlín 1849 (publicado únicamente uno).

Estobeo, Juan, *Anthologium*, K. Wachsmuth y Otto Hense (eds.), Berlín 1884-1894, 5 vols., V.

Eubulo, en John M. Edmonds, *Fragments of Attic Comedy*, Leiden 1957-1961, 3 vols. en 4 partes, II, págs. 82-145.

Éupolis, *ibid.*, I, págs. 310-446.

Eurípides, fragmentos, en *TGF*.

–, *Phaëthon*, fragmento, en *Supplementum Euripideum*, Hans von Arnim (ed.), Bonn 1913, P. 77, 59/60.

Eusebio, *Praeparatio evangelica*, Karl Maas (ed.), en *Eusebius Werke*, VIII, 1, 2, GCS, XL, 1, 2, Berlín 1954-1956, 2 vols.

Fanodemo, fragmentos. En *FGrHist.* (parte III B.).

Filico, Himno, en, Alfred Körte, «Der Demeter-Hymnos des Philikos», *Hermes*, LXVI (1931), págs. 442-454.

Focio, *Bibliothèque [Bibliotheca]*, edición y traducción al francés de René Henry, Collection Byzantine publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé, París 1959-1962, 3 vols., III.

Foucart, Paul François, «Les Empereurs romains initiés aux mystères d'Éleusis», *Revue de philologie*, XVII (1893), págs. 197-207.

–, *Les Mystères d'Éleusis*, París 1914.

Fränkel, Ernst E. S., *Geschichte der griechischen Nomina agentis auf* -τήρ, -τωρ, -της [-τ-] (Untersuchungen zur indogermanischen Sprach- und Kulturwissenschaft, 1, 4), Estrasburgo 1910-1912, 2 vols.

Freeman, Kathleen, trad., *Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers*, Cambridge, Mass., y Londres 1948. (Trad. completa de los fragmentos en Diels, *Fragmente der Vorsokratiker.*)

–, *The Pre-Socratic Philosophers*, 2.ª ed., Oxford 1949. (Una guía para Diels, *Fragmente der Vorsokratiker.*)

Fritze, Hans von, «Συμβολὴ εἰς τὸ τυπικὸν τῆς ἐν Ἐλευσῖνι λατρείας», *EphArch*, 1897, cols. 163-174.

Gàbrici, Ettore, «Cuma», *Monumenti antichi (Accademia dei Lincei)*, XXII, 1913, cols. 6-766.

Gerster, Georg, «Ostern in Jerusalem», *Neue Zürcher Zeitung*, 31 de marzo de 1961, pág. 5.

Giannelli, Giulio, «I Romani ad Eleusi», *Atti della Reale Accademia della scienze di Torino*, L (1915), págs. 319-333, 369-387.

Goethe, Johann Wolfgang von, «Epirrhema» a «Die Metamorphose der Pflanzen», en *Werke*, Erich Trunz, Wolfgang Kayser y otros (eds.), Hamburgo 1948-1960, 14 vols., I.

–, «Maximen und Reflexionen», *ibid.*, XII.

Graindor, Paul, *Athènes de Tibère à Trajan* (Université Égyptienne. Recueil de travaux publiés par la Faculté des Lettres, 8), Cairo 1931.

Harpocración, *Lexicon in decem oratores Atticos*, Wilhelm Dindorf (ed.), Oxford 1853 (publicado únicamente el vol. I).

Hemberg, Bengt, *Die Kabiren*, Upsala 1950.

Herzog, Rudolf L., *Heilige Gesetze von Kos* (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1928, Philosophisch-historische Klasse, núm. 6), Berlín 1928.

Hesíodo, Escolios, en Thomas Gaisford (ed.), *Poetae minores graeci*, Oxford 1814-1820, 3 vols., II.

Hesiquio de Alejandría, *Hesychii Alexandrini Lexicon post Joannem Albertum*, Moritz Schmidt (ed.), Jena 1858-1868, 5 vols.

Hillebrandt, Alfred, *Der freiwillige Feuertod in Indien und die Somaweihe* (Sitzungsberichte der [Königlich] Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-, philologisch- und historische Klasse, 1917, núm. 8), Múnich 1917.

Hiller von Gärtringen, Friedrich, «'Ανταγόρου 'Ροδίου», *Hermes* XXVIII (1893), págs. 469-471.

Himerio, *Declamationes et orationes*, Aristides Colonna (ed.), Scriptores graeci et latini, Roma 1951.

Himnos órficos, en Quandt, q. v.

Hipólito, *Elenchos* [o *Refutatio omnium haeresium*], Paul Wendland (ed.), en *Hippolytus' Werke*, III (GCS, XXVI), Leipzig 1916.

Hiponacte, en *Anth. lyr.*, III.

Homero, Escolios, en Eustacio, *Eustathii commentarii ad Homeri Iliadem: ad fidem exempli Romani editi*, Leipzig 1827-1830, 4 vols.

–, Escoliasta T, en W. Dindorf (ed.)., *Scholia graeca in Homeri Iliadem*... V: *Scholia graeca in Homeri Iliadem Townleyana*, Oxford 1875-1878, 6 vols., V: 1.

Homeryc Himns, The, Thomas Allen, W. R. Halliday y E. E. Sikes (eds.), 2.ª ed., Oxford 1936.

Horna, K., véase Mesomedes.

Higino, *Astronomica*, Bernhard Bunte (ed.), Leipzig 1875.

–, *Fabulae*, Mortiz Schmidt (ed.), Jena 1872.

Inscriptiones Graecae, Consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae editum, Berlín 1873 ss., 14 vols. (especialmente, VII, XI, XII).

–, Editio minor, Berlín 1913 ss., 4 vols. publicados (especialmente I, II, designados en notas como I^2 y II^2 respectivamente).

Inscriptiones latinae selectae, Hermann Dessau (ed.), Berlín 1892-1916, 3 vols. en 5 partes, I.

Inscriptions de Délos, F. Durrbach, Pierre Roussel y Marcel Launay (eds.), París 1926-1937, 3 vols. en 5 partes, V.

Jacoby, Felix, *FGrHist.* Véase Clidemo.

–, *Das Marmor Parium*, Berlín 1904.

Jaeger, Werner, *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín 1923, y 2.ª ed., Berlín 1955. (*Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. esp. de J. Gaos, FCE, Madrid 1993.)

Jámblico, *De mysteriis*, Gustav Parthey (ed.), Berlín 1857. (*Sobre los misterios de Egipto*, trad. esp. de E. A. Ramos Jurado, Gredos, Madrid 1997.)

Jan, Karl von. Véase Mesomedes.

Jensen, Adolf Ellegard, *Die drei Ströme: Züge aus dem geistigen und re-*

ligiösen Leben der Wemale, einem Primitiv-Volk in den Molukken (Ergebnisse der Frobenius-Expedition 1937-1938 in die Molukken und nach Holländisch Neu-Guinea, II), Leipzig 1948.

–, y Hermann Niggemeyer, *Hainuwele: Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram, ibid.*, I, Fráncfort del Meno 1939.

–, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur* (Studien zur Kulturkunde, IX), Stuttgart 1948.

Jong, Karel Hendrik Eduard de, *Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung*, Leiden 1909.

Jung, Carl Gustav y K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie: Das göttliche Kind; Das göttliche Mädchen*, Amsterdam y Leipzig 1941; Zúrich 1951. (Para la trad. inglesa, véase *Essays on a Science of Mythology, infra.* Para las versiones anteriores de estos ensayos, véase la monografía *Das göttliche Kind*, y Kerényi, «Kore», *infra.*) (*Introducción a la esencia de la mitología*, trads. esp. de B. Kiemann y C. Gauger, Siruela, Madrid 2004.)

–, *Essays on a Science of Mythology: The Myth of the Divine Child and the Mysteries of Eleusis*, Bollingen Series XXII, Nueva York 1950; Londres 1951 (titulado *Introduction to a Science of Mythology*). (Nueva edición con diferente paginación, Tor., 1963.) (Para el texto original, véase *Einführung in das Wesen der Mythologie, supra.*)

–, *Das göttliche Kind in mythologischer und psychologischer Beleuchtung*, Albae Vigiliae, 6, 7, Amsterdam y Leipzig 1940. (Para el inicio de esos estudios, véase Kerényi, «Zum Urkind-Mythologie», *infra.* Para las consecuencias de las versiones de 1940, véase *Einführung in das Wesen der Mythologie* y *Essays on a Science of Mythology, supra.*)

–, *Das göttliche Mädchen: Die Hauptgestalt der Mysterien von Eleusis in mythologischer und psychologischer Beleuchtung*, Albae Vigiliae, 8, 9, Amsterdam y Leipzig 1941. (Para el inicio de estos estudios, véase Kerényi, «Kore», *infra.* Para las consecuencias de las versiones de 1941, véase *Einführung* y *Essays, supra.*)

Kaibel, Georg, «Zu den griechischen Künstlerinschriften», *Hermes*, XII (1887), págs. 151-156.

Kerényi, Carl [en algunas publicaciones, **Karl**], *Abenteuer mit Monumenten*, Olten, 1959.

–, *Apollon: Studien über antike Religion und Humanität*, 3.ª ed., Düsseldorf 1953 (parcialmente en *Werke*, I, q. v.).

–, «Dramatische Gottesgegenwart in der griechischen Religion», *EJ 1950*, XIX (1951), págs. 13-39.

–, *Eleusis: de heiligste mysteriën van Griekenland*, La Haya 1960.

–, «Zum Fries des Ilissostempels», *AM*, LXXVI (1961), págs. 22-24.

–, *Der frühe Dionysos* (Universitetet i Oslo, Klassisk institutt. Eitrem-forelesninger, 2), Oslo 1961.

–, *Die Geburt der Helena*, Albae Vigiliae, N. S. 3, Zúrich 1945.

–, «Über das Geheimnis der eleusinischen Mysterien», *Paideuma*, VII (1959), págs. 69-82.

–, *The Gods of the Greeks*, Londres y Nueva York 1951. (Reeditado con diferente paginación en Pelican Books, Harmondsworth 1958.)

–, *Griechische Grundbegriffe*, Albae Vigiliae, N. S., 19, Zúrich 1964.

–, *Griechische Miniaturen*, Zúrich 1957.

–, *Hermes der Seelenführer: Das Mythologem vom männlichen Lebensursprung*, Albae Vigiliae, N. S., 1, Zúrich 1944.

–, *The Heroes of the Greeks*, Londres 1959.

–, «Herr der Wilden Tiere?» *SymbO*, XXXIII (1957), págs. 127-134.

–, *Die Jungfrau und Mutter in der griechischen Religion: Eine Studie über Pallas Athene*, Albae Vigiliae, N. S., 12, Zúrich 1952.

–, «Kore: Zum Mythologem vom göttlichen Mädchen», *Paideuma*, I (1940), págs. 341-380.

–, Sobre Kroll, Josef, «Gott und Hölle: Der Mythos vom Descensuskampfe...», *Gnomon*, IX (1933), págs. 363-371.

–, *Labyrinth-Studien: Labyrinthos als Linienreflex einer mythologischen Idee*, 2.ª ed., Albae Vigiliae, N. S., 10, Zúrich 1950 (*Werke*, q. v.).

–, «Miti sul concepimento di Dioniso», *Maia: Rivista di letterature classiche* (Messina), IV (1951), págs. 1-13.

–, *Die Mysterien von Eleusis*, Zúrich 1962.

–, «Parva realia», *SymbO*, XXXVI (1960), págs. 5-16.

–, «Persephone und Prometheus: Vom Alter griechischer Mythen», *Festschrift für Hans Oppermann* [número especial de *Jahrbuch der Raabe-Gesellschaft*, Braunschweig 1965].

–, *Prometheus: Archetypal Image of Human Existence* (Archetypal Images in Greek Religion, I), Nueva York (Bollingen Series LXV) y Londres 1963. (Original: *Prometheus: Die menschliche Existenz in griechischer Deutung*, Hamburgo 1959.)

–, *Pythagoras und Orpheus: Präludien zu einer zukünftigen Geschichte der*

Orphik und des Pythagoreismus, 3.ª ed., Albae Vigiliae, N. S., 9, Zúrich 1950 (*Werke*, q. v.).

–, *The Religion of the Greeks and Romans*, Londres, 1962 (trad. de *Die antike Religion*, 3.ª ed. revisada, Düsseldorf 1952).

–, *Streifzüge eines Hellenisten, von Homer zu Kazantzakis*, Zúrich 1960.

–, *Umgang mit Göttlichem*, Gotinga 1955 (2.ª ed., Kleine Vandenhoeck-Reihe, 18, Gotinga 1961).

–, «Zum Urkind-Mythologem», *Paideuma*, I (1940), págs. 241-278.

–, «Zum Verständnis von Vergilius Aeneis B. VI», *Hermes*, 66 (1931), págs. 413-441.

–, «Voraussetzungen der Einweihung in Eleusis», *Initiation: Contributions to the Theme of the Study-Conference of the International Association for the History of Religions, Held at Strasburg, September 17th to 22nd 1964* (Studies in the History of Religions. Supplements to *Numen*. X), Leiden 1965, págs. 59-64.

–, *Werke in Einzelausgaben*, I: *Humanistische Seelenforschung*, Múnich 1966.

Kern, Otto, «Δημητήρ–Σελήνη», *EphArch 1892*, 1893, cols. 113-118.

–, *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit*, Berlín 1927.

–, «Mysterien», en *RE*, XVI, cols. 1209-1314.

–, (ed.), *Orph. fr.*

–, *Der Religion der Griechen*, Berlín 1926-1938, 3 vols., II.

Kontoleon, N. M., «Μέγαρον», en *Mélanges offerts à Octave et Melpo Merlier*, Atenas 1952.

Körte, Alfred, «Zu den eleusinischen Mysterien», *ArchRW*, XVIII, 1915, págs. 116-126.

–, «Eleusinisches», *Glotta*, XXV (1936), págs. 134-142.

–, véase Filico.

Kretschmer, Paul, «Zur Geschichte der griechischen Dialekte», *Glotta*, I (1909), págs. 9-59.

Kuiper, Conrad, «De Euripidis Supplicibus», *Mnemosyne*, N. S., LI (1923), págs. 102-128.

Kuruniotis, Konstantinos, «Ἐλεσινιακὴ δαδουχία», *ArchEph*, 1937: 1, págs. 223-253.

Lactancio, Lucio Caelio Firmiano, *Institutionum epitome*, en *Opera omnia*, Samuel Brandt y Georg Laubmann (eds.) (CSEL 19, 27), Praga, Viena, Leipzig, 1890-1893, 2 vols., I, págs. 675-761.

Lehmann, Karl, *Samothrace: A Guide to the Excavations and the Museum*, Institute of Fine Arts, New York University, Nueva York 1960.

Lenormant, Charles, «Mémoire sur les représentations qui avaient lieu dans les mystères d'Éleusis», *Mémoires de l'Académie d'inscriptions et de belles-lettres*, París, XXIV: I (1861), págs. 343-445.

Lenormant, François, «Eleusinia», en *DarSag*, II, págs. 544-581.

Leonard, R., «Kernos», en *RE*, XI, cols. 316-326.

Levi, Doro, «A Magnificent Crater and Rich Pottery from the Crete of 4000 Years Ago: New and Vivid Light on the Earliest Palace of Phaistos», *The Illustrated London News*, 6 de octubre de 1956, págs. 548-550.

Licofrón, *Alexandra*, Gottfried Kinkel (ed.), Leipzig 1880. (*Licofrón. Coluto. Trifiodoro. Alejandra. La toma de Ilión. El rapto de Helena*, trad. esp. de M. Fernández-Galiano, Gredos, Madrid 1987.)

–, *Scholia*, *ibid.*

Lobeck, Christian August, *Aglaophamus; sive de theologiae mysticae graecorum causis libri tres... idemque poetarum Orphicorum dispersas reliquias collegit*, Regiomontii Prussorum, Königsberg 1829, 2 vols. (paginación continuada).

Loeff, A. Rutgers van Der, «De formula quadam Eleusinia», *Mnemosyne*, XLV (1917), págs. 361-366.

Luciano, Escolios, en H. Rabe (ed.), *Scholia in Lucianum*, Leipzig 1906.

Maas, Paul, *Epidaurische Hymnen* (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse, IX, 5), Halle 1933, págs. [127]-161.

Maass, Ernst, «Segnen Weihen Taufen», *ArchRW*, XXI (1922), págs. 241-286.

–, (ed.), Véase Arato.

Méautis, Georges, *Les Mystères d'Éleusis*, Neuchâtel 1934.

Meillet, (Paul Jules) Antoine, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, París 1913.

Merriam, A. C., «Inscribed Sepulchral Vases from Alexandria», *AJA*, I (1885), págs. 18-33.

Mesomedes, «Hymn to the Muse», en Konstantin Horna, *Die Hymnen des Mesomedes* (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse, CCVII, Abhandlung

1), Viena y Leipzig 1928. También en Karl von Jan (ed.), *Musici scriptores graeci* (T.), Leipzig 1895-1899. (Reedición 1962.)

Meyer, Eduard, *Geschichte des Altertums*, Stuttgart 1884-1902, 5 vols. Revisada y ampliada, con varios volúmenes, en diferentes ediciones, Basilea, 1953-1958, 5 vols. en 8 (IV de la 1.ª ed.; IV: 2, 4.ª ed.).

Mingazzini, Paolino, «Rilievo eleusinio rinvenuto in territorio de Mondragone (Sinuessa)», *NS*, LII (ser. 6, III) (1927), págs. 309-315.

Montuoro, Paola Zancani. Véase Zancani Montuoro, Paola.

Mylonas, George E., *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton 1961.

Mysteries, The, Papers from the Eranos Yearbooks, 2, Joseph Campbell (ed.), Nueva York (Bollingen Series XXX) y Londres 1955.

Nauck, August. Véanse Esquilo, Cárcino, Eurípides.

Néroutsos, Tassos Demetrios, *L'Ancienne Alexandrie: Étude archéologique et topographique*, París 1888.

Neumann, Erich, *The Great Mother*, Nueva York (Bollingen Series XLVII) y Londres 1955; 2.ª ed., 1963. (También, *Die grosse Mutter*, Zúrich 1956.)

Nicandro, *Alexipharmaca*, en *The Poems and Poetical Fragments*, edición con traducción y notas de A. S. F. Gow y A. F. Scholfield, Cambridge 1953.

–, Escolios en *Nicandrea: Theriaca et Alexipharmaca*, revisada y corregida por Otto Schneider, Leipzig 1856.

Nicómaco de Gadara, en Focio, *Bibliotheca*, q. v.

Nilsson, Martin Persson, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age* (Skriften utgivna av Svenska institutet i Athen, ser. 2, 5), Lund 1957.

–, «Die eleusinischen Gottheiten», en *Opuscula selecta*, II (*ibid.*, ser. 2, 2), Lund 1952.

–, *Geschichte der griechischen Religion* (Handbuch der Altertumswissenschaft, sec. 5, parte 2, I, II), Múnich 1941-1950, 2.ª ed., Múnich 1961, 2 vols., II. (*Historia de la religiosidad griega*, trad. M. Sánchez, Gredos, Madrid 1970.)

Nistler, Johanna, «Vettius Agorius Praetextatus», *Klio: Beiträge zur alten Geschichte*, Leipzig, X (1910), págs. 462-475.

Noack, Ferdinand, *Eleusis: Die baugeschichtliche Entwickelung des Heiligtumes; Aufnahmen und Untersuchungen*, Berlín 1927.

Ocelo de Lucania, *De universi natura*, Richard Harder (ed.), (Neue philologische Untersuchungen), Berlín 1926.

Oliver, James H., «Greek Inscriptions», *Hesperia: Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, Cambridge, Mass., IV (1935), págs. 5-70.

Otto, Walter Friedrich, «Apollon», *Paideuma*, VII (1959), págs. 19-34.

–, *Dionysos: Mythos und Kultus* (Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike, 4), Fráncfort del Meno 1933. (*Dioniso. Mito y culto*, trad. esp. de C. García Ohlrich, Siruela, Madrid 1997.)

–, «Der Sinn der eleusinischen Mysterien», *EJ 1939*, VII (1940), págs. 99-106.

Oxyrhynchus Papyri, 1381, 1612, en *POxy*, XI, XIII.

Papiri della R. Università di Milano, edición de Achille Vogliano en colaboración con varios estudiosos (Pubblicazioni della R. Università di Milano), Milán 1937. (Únicamente publicado el I.)

Philios, A., «Κεφαλὴ ἐξ Ἐλευσῖνος», *EphArch*, 1886, cols. 257-266.

Philios, D., «Ἀρχαιολογικὰ εὑρήματα τῶν ἐν Ἐλευσῖνι ἀνασκαφῶν», *EphArch*, 1885, cols. 169-184.

–, *Lexicon*, S. A. Naber (ed.), Leiden 1864-1865, 2 vols.

Picard, Charles, «Les Bûchers sacrés d'Éleusis», *RHR*, CVII (1933), págs. 137-154.

–, «L'Éleusinisme au Rome au temps de la dynastie julio-claudienne», *Revue des études* latines (París), XXVIII (1950), págs. 77-80.

–, «L'Épisode de Baubô dans les mystères d'Éleusis», RHR, XCV (1927), págs. 220-255.

–, «La Patère d'Aquileia et l'éleusinisme à Rome aux débuts de l'époque impériale», *L'Antiquité classique*, Bruselas, etc., XX (1951), págs. 351 ss.

Píndaro, *Carmina cum fragmentis*, Cecil Maurice Bowra (ed.), Oxford Classical Texts, Oxford 1947. (*Odas y fragmentos*, trad. esp. de A. Ortega, Gredos, Madrid 1984.)

Platón, *Phaedrus*, Cambridge 1952. (*Fedón*, trad. esp. de L. Gil, Alianza, Madrid 1995.)

–, *Phaedrus, Ion, Gorgias and Symposium, with Passages from the Republic and the Laws*, Londres y Nueva York 1938.

Plutarco, *De profectu in virtute*, en *Moralia*, LCL, Cambridge, Mass., y Londres 1927 ss., 15 vols., I.

Polemón de Ilión, en Karl Müller, *Fragmenta historicorum graecorum*, París 1841-1884, 5 vols., III, págs. 108-148.

Pringsheim, Heinz Gerhard, *Archäologische Beiträge zur Geschichte des eleusinischen Kults*, Múnich 1905.

Proclo, véase Hesíodo, Scholia.

Prott, Johannes de, y L. Ziehen (eds.), *Leges graecorum sacrae e titulis collectae*, Leipzig 1896-1906, 2 vols.

Prudencio, Himno para el entierro de los muertos, en *Aurelii Prudentii Clementis Carmina*, recensión de J. Bergman, CSEL, LXI, Leipzig 1926. (Versión inglesa en John Mason Neale, *Collected Hymns, Sequences and Carols*, Londres y Nueva York, 1914.)

Psellos, Michael, *Graecorum opiniones de daemonibus* (Τίνα περὶ δαιμόνων δοξάζουσιν Ἕλληνες), en *De operatione daemonum* (en griego), Jo[hann] Fr[anz] Boissonade (ed.), Nuremberg 1838, págs. 36-43. También en Migne, *PG*, CXXII, págs. 875-881.

–, «Ad Johannem Climacum» (en griego), en *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, VI, q. v.

Quandt, Wilhelm, ed., *Orphei hymni*, 2.ª ed., Berlín 1955. (*Porfirio. Vida de Pitágoras. Argonáuticas órficas. Himnos órficos*, trad. esp. de M. Periago, Gredos, Madrid 1987.)

Reitzenstein, Richard (ed.), *Etymologicum Vaticanum* (Index lectionum in Academia rostochiensi... 1891-1892), Rostock ¿1893?

Rosenbach, Manfred, *Galliena Augusta: Einzelgötter und Allgott im gallienischen Pantheon* (Aparchai: Untersuchungen zur klassischen Philologie und Geschichte des Altertums, 3), Tubinga 1958.

Roussel, Pierre, *Les Cultes égyptiens à Delos, du IIIe au Ier siècle avant Jésus-Christ* (Annales de l'Est), París 1916.

Rubensohn, Otto, «Demeter als Heilgottheit», *AM*, XX (1895), págs. 360-367.

–, «Kerchnos», *AM*, XXIII (1898), págs. 271-306.

–, «Das Weihehaus von Eleusis und sein Allerheiligstes», *JDAI*, LXX (1955), págs. 1-49.

Säflund, Gösta, *Aphrodite Kallipygos* (Acta Universitatis Stockholmensis. Studies in Classical Archaeology, 3), Estocolmo 1963.

Sanhedrin, trad. Jacob Schachter y H. Freedman, 2 vols., en *The Babylonian Talmud*, Isidore Epstein *et al.* (eds.), Londres 1935-1948, 34 vols. (Seder Nezikin, V, VI).

Schäfer, Hans, «Poros», *RE*, XXII, cols. 1225-1228.

Schauenburg, Konrad, «Pluton und Dionysos», *JDAI*, LXVIII (1953), págs. 38-72.

–, «Zur Symbolik unteritalischer Rankenmotive», *RM*, LXIV (1957), págs. 198-221.

–, «Die Totengötter in der unteritalischen Vasenmalerei», *JDAI*, LXXIII (1958), págs. 48-78.

Schiff, «Eleusis», en *RE*, V, 2, cols. 2339-2342.

Servio Mauro Honorato, *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, Georg Thilo y Hermann Hagen (eds.), Leipzig 1881-1902; reimp. 1961, 3 vols., I.

Simon, Erika, «Zum Fries der Mysterienvilla bei Pompeji», *JDAI*, LXXVI (1961), págs. 111-172.

Skias, Andreas N., «'Ελευσινιακαὶ κεραμογαφίαι», *EphArch*, 1901, cols. 1-50.

Sogliano, A., citado en «Notizie degli scavi: Febbrario», *NS*, 1883, págs. 25-54, esp. 49 ss.

Sófocles, fragmentos, en *Fragmenta*, Alfred Chilton Pearson (ed.), Cambridge 1917, 3 vols., III.

–, en *TGF*, fr. 760.

–, *Oedipus at Colonus*, en Sófocles, *The Oedipus Cycle: An English Version*, A Harvest Book, Nueva York, s. f., págs. 79-181.

–, *Triptolemos*, fr., en *Fragmenta*, ed. Pearson, *supra*.

Sópatro, Διαίρεσις ζητημάτων, en Christian Walz (ed.), *Rhetores graeci*, Stuttgart 1832-1836, 9 vols., VIII.

Steiner, Paul, «Antike Skulpturen an der Panagia Gorgoepikoos zu Athen», *AM*, XXXI (1906), págs. 325-341.

Suidas (Suda), *Suidae Lexicon*, Ada Adler (ed.), (Lexicographi graeci recogniti et apparatu critico instructi, I), Leipzig 1928-1939, 5 vols., II.

Svoronos, J. N., «'Ερμηνεία τοῦ ἐξ 'Ελευσῖνος μυστηριακοῦ πίνακος τῆς Νιννίου», *Diethnes ephemeris tes nomismatikes archaiologias: Journal international d'archéologie numismatique*, Atenas 1901, IV, págs. 169-191.

Tertuliano, *Ad nationes*, en Migne, *PL*, I, cols. 559-608.

Teodoreto, *Graecarum affectionum curatio*, Johann Raeder (ed.), Leipzig 1904.

Teócrito, Escolios, en Carl Wendel, *Scholia in Theocritum vetera*, Leipzig 1914.

Teón de Esmirna, *Expositio rerum mathematicarum* (T.), Leipzig 1878.

Thimme, Jürgen, «Die religiöse Bedeutung der Kykladenidole», *Antike Kunst*, Olten 1965, VIII, págs. 72-86.

Toeppfer, Johann Alexander Ferdinand, *Attische Genealogie*, Berlín 1889.

Travlos, Ioannes N., «Τὸ 'Ανάκτορον τῆς 'Ελευσῖνος», *ArchEph*, 1950-1951, págs. 1-16.

–, «'Ελευσίς», *Archaiologikon Deltion 1960*, XVI (1962), págs. 46-59.

–, en Τὸ ἔργον τῆς 'Αρχαιολογικῆς 'Εταιρείας κατὰ τὸ *1957*, *1960-1962*, Société archéologique, Atenas 1958, 1961-1963.

Tresp, Alois, *Die Fragmente der Griechischen Kultschrifsteller*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, XV: 1, Giessen 1914.

Ulpiano, *Digest*, en *Corpus juris civilis*, T. Mommsen y P. Krueger (eds.), Berlín 1954.

Veleyo Patérculo, *Res gestae divi Augusti*, con trad. inglesa, LCL, 1955.

Ventris, Michael George Francis y John Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek: Three Hundred Selected Tablets from Knossos, Pylos and Mycenae*, Cambridge 1956.

Widengren, Geo, «Aspetti simbolici dei templi e luoghi di culto del vicino oriente», *Numen*, Leiden 1960, VII, págs. 1-25.

Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von, *Der Glaube der Hellenen*, Berlín 1931-1932, 2 vols.

–, *Griechische Verskunst*, Berlín 1921.

–, «Lesefrüchte», *Hermes*, LXIII (1928), págs. 369-390.

Wolters, Paul Heinrich August, *Das Kabirienheiligtum bei Theben*, Berlín 1940 (publicado solamente I).

Wünsch, Richard, *Das Frühlingsfest der Insel Malta*, Leipzig 1902.

Zancani Montuoro, Paola, «Il Rapitore di Kore nel mito Locresse», *Rendiconti della Accademia di archeologia, lettere, e belle arti*, Nápoles 1955, XXIX, págs. 79-86.

Zósimo, *Historia nova*, Ludwig Mendelssohn (ed.), Leipzig 1887. (*Nueva historia*, trad. esp. de J. M.ª Candau, Gredos, Madrid 1992.)

Lista de ilustraciones

Las fotografías pertenecen a museos, salvo que se acrediten de otra manera. Las siguientes abreviaturas se refieren a fuentes fotográficas:

DAI Deutsches archäologisches Institut.

JIAN *Diethnes ephemeris tes nomismatikes archaiologias: Journal international d'archéologie numismatique.*

Perséfone con dos compañeras, en una copa del período minoico medio, del primer palacio en Festo. Archaelogical Museum, Heraclion, Creta. F: Italian School of Archaelogy, Atenas. Con esquema. De *The Illustrated London News*, 6 de octubre de 1956, pág. 548, fig. 3.

1. Excavaciones e industria existentes actualmente en Eleusis. F: DAI, Atenas.

2. Zona excavada cerca de los Grandes Propileos. F: DAI, Atenas.

3. Plano del santuario y ciudad de Eleusis (John Travlos).

4. Planos del Mégaron B y de su ampliación (John Travlos).

5. Deméter, Hermes, Perséfone, Dioniso. Esquema de la pintura en uno de los laterales de la copa de Jénocles. Londres. British Museum. De Lenormant y de Witte, *Élite des céramographiques*, París 1844-1861, 4 vols., I, lám. XXIV B.

6. El antiguo pozo junto al que se sentaba la diosa, actualmente vallado. F: DAI, Atenas.

7. Deméter, sentada en el suelo, recibe a una pequeña procesión. Fragmento de un relieve votivo en Eleusis. F: E. M. Czako, copyright DAI, Atenas.

8. Pequeño templo jónico en el Iliso cerca del santuario mistérico de Agrai durante el período turco. De Stuart y Revett, *The Antiquities of Athens, Measured and Delineated*, Londres 1762-1830, 5 vols., I, cap. II, lám. VII. F: copyright DAI, Atenas.

9. Escena en relieve del friso del templo jónico en el Iliso: el rapto de las Hiacíntides. Berlín, Staatliche Museen. De Carl Blümel, *Katalog der griechischen Skulpturen des fünften und vierten Jahrhunderts v. Chr.*, Staatliche Museen zu Berlin, Katalog der Sammlun antiker Skulpturen, III, Berlín 1928), lám. 23 D. F: DAI, Atenas.

10. Llegada de Heracles al Iliso. Relieve encontrado en el cauce del Iliso. Atenas, Museo Nacional. F: copyright DAI, Atenas.

11. Purificación de Heracles, en el sarcófago de Torre Nova. Roma, Palazzo Spagna. F: DAI, Roma.

12a-12d. Purificación de Heracles, Urna Lovatelli. Roma, Museo Nazionale Romano. F: DAI, Roma.

13. Heracles preparado para los misterios menores. Relieve en terracota. Roma,

Museo Nazionale Romano. De *Mitteilungen des Deutschen archäologischen Instituts*, Römische Abteilung (Roma), XXV (1910), lám. VI. F: DAI, Roma.

14. Diosa asperjando a un héroe eleusino (probablemente con agua). Fragmento de un relieve de Eleusis. Atenas, Museo Nacional. F: copyright DAI, Atenas.

15. Pintura votiva de Ninnío, encontrada en Eleusis. Atenas, Museo Nacional. F: copyright DAI, Atenas.

16. Vista aérea del santuario de Deméter: el Telesterion en el proceso de excavación. F: Ministerio de Comunicaciones, Servicio Topográfico, División Fotográfica, Atenas.

17. Plano general del santuario (John Travlos).

18. Vista general de Eleusis durante la guerra de liberación (1821-1829). De Hugh William Williams, *Select Views in Greece*, Londres 1829, 2 vols., I, lám. 14. F: copyright DAI, Atenas.

19. Los Grandes Propileos: peldaños y otros restos. F: DAI, Atenas.

20a. Pequeños Propileos: el suelo muestra marcas de la puerta que se abre hacia dentro y surcos hechos por vehículos. F: DAI, Roma.

20b. Pequeños Propileos: vista general de los restos. F: DAI, Atenas.

21a. Triglifos y metopas decoradas con objetos eleusinos. Quizá del Eleusinion ateniense. Construido en la iglesia de Aios Eleuterio de Atenas. F: E. M. Czako, copyright DAI, Atenas.

21b. Triglifos y metopas decoradas con objetos eleusinos. Excavados y exhibidos en los Pequeños Propileos de Eleusis, al que adornaron en otro tiempo. F: DAI, Atenas.

22a. Pequeños Propileos, exterior: reconstrucción. De Hans Hörmann, *Die inneren Propyläen*, Archäologisches Institut des Deutschen Reichs, Denkmäler antiker Architektur, I, Berlín y Leipzig 1932, lám. 32.

22b. Capitel del exterior de los Pequeños Propileos. Museo de Eleusis. F: copyright V. y N. Tombasi, Psychico, Atenas.

23a. Pequeños Propileos, interior: reconstrucción. De Hans Hörmann (véase 22a), lám. 34.

23b/23c. Sacerdotisa con la *cista mystica*. Cariátide del interior de los Pequeños Propileos. Museo de Eleusis. 23B, F: copyright DAI, Atenas.

24. El daduco entre Heracles y un joven. Escifo decorado por el pintor del Lécito de Yale. Bruselas, Musées royaux d'art et d'histoire. F: copyright A. C. L., Bruselas.

25. El daduco conduce a jóvenes mistos. Ánfora en el Museo de Eleusis. F: DAI, Atenas.

26. La procesión de los mistos. Fragmento de pedestal de Eleusis. Atenas, Museo Nacional. F: E. M. Czako, copyright DAI, Atenas.

27. Recinto sagrado de Plutón, visto desde los Pequeños Propileos. F: DAI, Atenas.

28. Muchacho celebrante en la procesión. Detalle del cuello de una gran ánfora en el Museo de Eleusis. F: DAI, Atenas.

29. Plano del suelo del Telesterion en varios períodos (John Travlos).

30a. Plano del suelo del Anactoron en el Telesterion (John Travlos).

30b. Trono del hierofante: reconstrucción (John Travlos).

31. El Telesterion en su estado actual, visto desde el vestíbulo. F: DAI, Atenas.

32. Telesterion, vista lateral. F: DAI, Atenas.

33. Suelo del Telesterion. En el centro, el emplazamiento del Anactoron. F: DAI, Atenas.

34. Relieve votivo de Éucrates, hallado en Eleusis. Atenas, Museo Nacional. F: copyright DAI, Atenas.

35. La partida de Triptólemo. Fragmentos de un escifo de figuras rojas de Eleusis, dedicado a Deméter por Demetria. Atenas, Museo Nacional. De *Monuments et mémoires publiés par l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, Fondation Eugène Piot, VII (1900), lám. IV.

36. Triptólemo entre las dos diosas. Relieve de mármol de la segunda mitad del s. V encontrado en Eleusis. Atenas, Museo Nacional. F: Alinari.

37a. Triptólemo en su carro milagroso, con Hermes. Anverso de un vaso de figuras negras. Compiègne, Musée Antoine Vivenel. De Edward Gerhard (ed.), *Auserlesene griechische Vasenbilder, hauptsächlich etruskischen Fundorts*, Berlín 1840-1858, 4 vols., I, lám. 41 [a].

37b. Dioniso en su carro milagroso, con un Sileno. Reverso del mismo vaso. De *ibid.*, I, lám. 41 [b].

38. Fragmentos de relieves votivos que representan escenas y deidades eleusinas; la más amplia conservada representa probablemente a Deméter, Perséfone, Plutón y Triptólemo. Encontrados en Eleusis con la pintura de la ilustración 15. Atenas, Museo Nacional. De *Ephemeris archaiologike*, 1901, lám. 2.

39. Edículo con espigas de trigo expuesto sobre una tumba. Pintado sobre un vaso apúlico. San Petersburgo, Museo del Hermitage. De Wolters, «Die goldenen Ahren», *Festschrift für James Loeb*, Múnich 1930, lám. 124, fig. 14.

40. Edículo con una amapola creciendo de una tumba. Reverso de una vasija apúlica en el Vaticano. F: Archivio Fotografico Gallerie e Musei Vaticani.

41a/41b. Estatuilla de terracota de muchacha arrodillada sobre una media granada, con Eros. Amsterdam, Allard Pierson Museum. F: copyright Allard Pierson Museum; primera publicación, por cortesía del museo.

42. Relieve votivo de Lisimáquides, encontrado en Eleusis. Atenas, Museo Nacional. F: E. M. Czako, copyright DAI, Atenas.

43. Relieve votivo eleusino de Mondragone. Nápoles, Museo Nazionale. F: DAI, Atenas.

44. Fragmentos del relieve votivo de Lacratides tal como están reunidos en el Museo de Eleusis. F: DAI, Atenas.

45a. Escena con dioses y héroe delante del Telesterion de Eleusis. Anverso de una vasija ática de Santa Agata dei Goti. Londres, British Museum.

45b. Esquema de 45a. De JIAN, IV (1901), lám. ΙΓ΄Α.

46. Dioniso y Pluto con otras divinidades en el reverso de la misma vasija.

47. Escena eleusina sobre la tapa fragmentaria de una jarra. Tubinga, Archaelogical Institute.

48a. Dioses alrededor del onfalos de Eleusis, en una hidria ática de Creta. Atenas, Museo Nacional. F: DAI, Atenas.

48b. Esquema de 48a. De *JIAN*, IV (1901), lám. Ιϛ΄.

49a/49b. Dioses en el onfalos de Eleusis, en una hidria ática de Santa Maria in Capua Vetere. Lyon, Palais des Arts.

49c. Esquema de 49a/49b. De *JIAN*, IV (1901), lám. ΙΓ΄Β.

50a/50b. Escenas eleusinas en una pélice de Kerch. San Petersburgo, Museo del Hermitage. Reproducciones de Furtwängler y Reichhold, *Griechische Vasenmalerei*, Tafelen, ser. II, Múnich 1909, lám. 70.

51a. Escena eleusina en una hidria ática de Rodas. Estambul, Museos Arqueológicos, Museo de Antigüedades Clásicas.

51b. Esquema de 51a. De *Revue archéologique*, 3.ª ser., XXXVI (1900): I, 93, fig. 25.

52a-52c. Las divinidades de Eleusis en un relieve pintado en una hidria de Cumas (detalles). San Petersburgo, Museo del Hermitage.

53. Esquema de la escena de 52a-52c. De *JIAN*, IV (1901), lám. ΙΕ΄.

54a-54c. Divinidades eleusinas en un lécito de Kerch con figuras en relieve. París, Louvre.

54d. Esquema de 54a-54c. De *Revue des études grecques*, París, XXXII (1919), 407, fig. 1.

55. Cabeza de Eubuleo del Plutonion de Eleusis. Fragmento de una estatua de mármol, quizá de Praxíteles. Atenas, Museo Nacional. F: Bildarchiv Foto Marburg.

56. Rapto de Perséfone. Fragmentos de una tablilla votiva de terracota de Lócride. Reggio Calabria, Museo Arqueológico. F: Soprintendenza alle Antichità della Calabria, Gabinetto Fotografico; cortesía de la Principessa Zancani Montuoro.

57. Moneda ateniense, primera parte del siglo III a. C. De Daremberg y Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, III: I, París 1900, 824, fig. 4268.

58. Vasijas llevadas por mujeres sobre la cabeza en la procesión a Eleusis. *Ibid.*, 823, fig. 4267.

59. Vasija de metal del tipo mostrado en 58. De *Ephemeris archaiologike*, 1885, lám. 9, fig. 6.

60. Vasija de cerámica del mismo tipo. *Ibid.*, 1897, col. 166.

61. Vasija similar con agujeros en la tapa. *Ibid.*, col. 165.

62. Vasijas con *kotyliskoi*. De *Mitteilungen des Deutschen archäologischen Instituts*, Athenische Abteilung (Atenas), XXIII (1898), lám. XIII, fig. 3.

63a. Vasija con tazones simulados, o *pseudokotyliskoi*. *Ibid.*, lám. XIII, fig. 7.

63b. Otra vasija del mismo tipo. De *Ephemeris archaiologike*, 1885, lám. 9, fig. 7.

64. Vasija para llevar fuego. *Ibid.*, 1897, col. 166.

65. Vasija portadora de fuego con *pseudokotyliskoi*. *Ibid.*, 1885, lám. 9, fig. 8.

Índice analítico

Un número en *cursiva* indica ilustración en la página citada. Una cifra en alto (por ejemplo, 194[1]), una nota también en la página citada. La abreviatura *c.* indica una cita.

«abismo de la simiente», 158, 215[405]
Abonutico, 134
abrazo, 132, 133, 134
abstinencia: de ciertos alimentos y frutos, 82, 150, 151; de vino, 64, 82, 83, 151, 193
abundancia, *véase* riqueza
Acarnania, 133
Accio, 118
acción sagrada, 103, 111, 123, 193
acciones secretas en los mitos: don de Hades a Perséfone, 67, 147; forma en que Deméter trata a Demofonte, 65
aceite, 119, 148, 177, 192; de poleo, 187, 188
Acrópolis (Atenas), 35, 94, 149
Adonis, 179
Adriano, emperador, 40, 89, 104, 118
Afrodita, 133, 156, 168, 169, 175
agalmata, 157
Agdistis, 148
agelastos petra, 63, 101
Ágora (Atenas), 215[422]
Agra, 66, 69-73, 72, 74, 76, 77, 78, 80, 81, 84, 85, 87, 89, 133, 151; *véase también* Eleusis, s. v. misterios menores de
agricultura, 135-137, 140, 142, 210[284]; *véase también* grano
agua, 60, 64, 82, *83*, 148, 185, 186, 187, 188
agyrmos, 84
Aion/*aion*, 43, 132, 165
Aios Eleutherios, iglesia, *96*
ala/alado, 94, 105, 139, 169, 171
Alarico, 44, 45
Albania (albaneses), 49
Alcibíades, 128
Alcifrón, 212[320]
alcohol, 186, 187, 188, 217[461]
alegorías,175
Alejandría, 66, 87, 131, 132-134, 165; *véase también* Eleusis de Alejandría
Alejandro de Abonutico, 134
Alejandro el Grande, 118, 131, 209[260]
Alepo, 35
Alföldi, A., 214[399]
alimento, 113, 147, 152, 155, 177; *véase también* abstinencia
alma, 39, 116, 147, 157, 159; *véase también* psique
almendro, 147, 148
altar, 50, 93, 112, 140, 161
alucinación, 39, 188
amapola, 77, 96, *96*, *153*, 155, 187, 192
Amasea, 132
Ameta, 148
amor, 69, 70
Ámpelo, 147
Anactoron/*anaktoron*, *91*, 106, 107, *109*, *110*, 111, 125-128
Anciano Sabio (arquetipo), 20
Andócides, 128
andrógino, ser, *véase* bisexualidad
ánfora, *100*, *102*, 161

Anima (arquetipo), 20, 21; proyección del, 21
animal, 63, 77, 78, 81, 141, 155, 161, 162, 170
Animus (arquetipo), 20
Anio, 147
anodos, 159, 160
antepasados, 21, 49, 50
Antesterias (festival), 74, 159
Antesterión (mes), 71, 81, 86, 160
Anthion, 61
Antífanes, 212[340]
Antífilo, 116, 204[240c.]
Antíope, 56
Antonino Pío, emperador, *34*, 89
Antoninos (emperadores), 93
antorcha (portador), 38, 39, 50, 60, 76, 84, 85, 96, 97, 111, 131, 133, 134, 135, 160, 162, 163, 165, 166, 169, 171, 175, *175* (Yaco y Eubuleo)
antropomorfismo, 134, 135
año, período del: año nuevo, 132; estancia de Perséfone en el Hades, 67, 158; misterios en Eleusis, 82, 176
Aphaia, 72
Apio Claudio Pulcro, 94
Apolo, 35, 36, 70, 113, 115, 134, 147; *véase también* Calímaco
Apolodoro, 199[52], 201[99], 202[128, 134], 212[329], 214[385]
Apolonio de Rodas, 112, 112[c.], 202[136], 206[321], 216[437]
apometra, 126-127
aporreton, 51, 53, 54, 55, 66, 135
aporretoteros logos, 150
apúlico, vaso, 144, *145*, *153*, 155
Arabia, 148
Arato, 212[315]
Arcadia, 54, 57, 93
arcaico, 11, 12, 16, 17, 41, 44, 55, 60, *62*, 93, 101, 105, 141, 142, 147, 149
arche, 22
arco, 72
arco de Cípselo, 147
Areópago (Atenas), 208[256]
Ares, 140
Argos, 150
Ariadna, 113, 168, 200[90], 206[229]
Arístides, Elio, 208[250], 211[290]
Aristófanes: *Acharnenses*, 202[138]; *Aves*, 208[252]; *Nubes*, 111, 111[c.], 205[207], 205[216]; *Pax*, 187, 202[137]; *Pluto*, 86, 202[129], 203[172], 204[177]; *Ranae*, 38, 117, 200[63], 202[140], 203[151, 169, 173], 204[195], 206[232], 208[253c., 254], 216[428, 433]; *Vespae*, 147, 213[348]
Aristóteles, 69, 129-130; *Athenaion politeia*, 203[158]; *Ethica Nichomachea*, 208[256]; *Sobre la filosofía*, 113, 114[c.]; *Poética*, 129[c.]
Arnobio, 185, 186[c.], 204[192], 212[311], 217[457], 218[485]
arqueología/investigación arqueológica/excavación, 9, 10, 11, 13, 23-25, 45, 47, 48, 93, 103, 115, 123, 125-128, 204[196]
arquetipos/imágenes arquetípicas, 9, 17-23, 149, 156, 158
arreton, 51, 53, 54, 55, 65, 135, 140
arretos koura, 53, 115, 145, 146
Arrio, *Anabasis*, 209[265]; *véase también* Epicteto
arroz, 192
Artemidoro, 213[370], 214[378]
Ártemis, 11, 72, 137; Á. Agrotera, 72; Á. Propilea, 93; *véase también* Calímaco
arvejas, 192
ascesis/ascetismo, 118, 119, 134
Asclepio/Asclepíada, 35, 82, 83, 113, 115, 134, 207[241]
Asia Menor, 59, 131
Asís, 107
Aspasia, 135
Asterio, 132[c.]
Atenas/atenienses, 10, 35-40, 45, 49, 51, 55, 61, 63, 65, 69, 71, 73, 76, 84, 86-89, 94, 97, 101, 105, 112, 113, 116, 117, 119, 123, 127, 129, 131, 135, 136, 144,

149, 150, 152, 159, 164, 165, 166, 177, 179, 186, 190, 206[235], 211[290], 215[418, 422]
Atenea, 11, 159, 166, 169, 171, 174[c.], 177; A. Hygieia, 115; A. Nike, 149
Ateneo, 200[77], 201[93], 213[355, 356, 367], 214[390], 218[469]
Ática, 35, 38, 56, 73, 82, 112, 131-134, 136, 140, 144, 152, 159, 164, 206[220], 211[287], 217[456]
Ático, 45
Atis, 147, 148, 193
atletas, 119
Augusto, emperador, 118, 119
aule, 66, 97
autopsia, 130
aventador trenzado/*liknon*, 79, 192, 202[143], 203[159]
aves de corral, 151
ayuno, 9, 60, 62, 64, 66, 81, 87, 106, 129, 150, 185, 187, 215[418]

bacantes, 80
Bachofen, J. J., 37[c.], 198[38]
Baco, 52
baile/bailar, *véase* danza
baño (ritual), 76, 81, 82, 106
bárbaros, 51
Baubo, 64, 86, 179, 186, 189
beatífica visión, *véase visio beatifica*
beatificación, 114, 115, 119, 134, 157
Beazley, J. D., 200[90]
bebida, *véase kykeon*
bebida/beber (vino), 137, 147, 150; *véase también* abstinencia
becerro, *véase* toro
bendición, 67
Beocia, 151
Bernays, J., 208[256]
Beulé, C. E., 218[478]
Biblia, *véase* Nuevo Testamento, Salmos, Sermón de la Montaña
bienaventuranza/felicidad, 41-43, 67, 114, 123
bienaventuranza/reino de los bienaventurados, 42, 43, 50
bienaventuranzas de Cristo, 42
bios, 16, 22, 41
bisexualidad, 148, 215[406]
bizantino, período, 35, 130
Blake, W., 157[c.], 215[404]
blanco, *véase* color
βλήχων, 187
Boedromión (mes), 37, 70, 82, 83, 103, 159
Bóreas, 73
bothros, 204[196]
Bötticher, K., 149[c.], 213[367]
boulaios (epíteto), 178
boule/boulai, 178
bouleus/Buleo (epíteto), 178
brahmán, 118, 119
Brasiai, 59
Brimó, 112, 152
Brimós, 112, 152
Britomartis, 72
bronce, *véase* metal
Bruns, G., 200[68], 216[423]
Bruzza, L., 207[238]
Buda, 113, 206[235]
Buschor, E., 215[419, 420]
Busigio, 136

caballo, 58; semental y corcel, 57
Cabirion, 164, 215[423]
Cabiros/Cabírico, 53, 54, 164, 179
cabra, 150
cabras, 192
cacería/cazar/caza, 56, 72, 73, 147, 151, 162, 166, 167, 175, 216[433]
calendario: ático, 82, 159, 216[430]; de Samotracia, 164; lunar, 142, 144; moderno, 37, 71, 74, 81, 198[36]; solsticio, invierno, 165; *véanse también los nombres de los meses griegos*: Antesterión, Boedromión, Epifi, Leneo, Muniquión, Pianopsión
Calias, 136, 165

Calímaco, 133; himnos: a Apolo, 25[c.], a Ártemis, 202[117], a Zeus, 202[144]
Camino Sagrado, 35-37, 38, 62, 84, 89, *91*, 94, 198[36]
Campbell, J., 214[397c.]
Campos Elíseos, 39
canción, *véase* cantos
candelabro, 177
cántaro, 73, 74, 81, 85, 86, 160
cantos/gritos, del hierofante, 112, 113, 206[219, 235]; 36, 57, 104, 119, 132, 149, 165; en los misterios eleusinos, 37, 38, 39, 50, 51, 152
Capua Vetera, Santa María, 168, *170*
Cárcino, 200[64]
Caria, 59
cariátides, 96, *99*, 189
Caribdis, 201[94]
carminativo, 187
carnero, 81, 82
carro, 60, 67, 89, 139, *139*, 162, 169, 181
Casa Sagrada, *91*, 127
castigo, 104, 126
cebada, 64, 83, 136, 141, 142, 185-188, 192, 198[36]
Cefiso, 60, 64, 86
Céleo, 49, 62, 63, 140
Célidas, 49, 62
Censorino, 198[40]
Ceram, 15-18, 148
Cerbero, 74, 104
cerdo, 66, 77, 178, 179; cerda, 82, 178; *véase también* porquero
ceremonia, 13, 26, 45; eleusina, 10, 24, 37, 40, 41, 42, 51, 52, 69, 70, 71, 76, 87, 96, 103, 104, 105, 113, 114, 115, 130-134, 149, 155; «heraldo de las ceremonias», 50
Ceres, 55, 152, 205[206]
Cérix/Cérices, 50, 71, 180, 211[290]
cesta, 58, 79, 80, 84, 86, 96, 101, 124, 127, 160, 162, 189, 204[192], 210[281]; *véase también cista mystica*
cetro, 160, 166, 167, 169
Chadwick, J., 200[71], 201[110]
Choai, 74, 81
chthonion chasma, 152
Ciámites, 198[36]
Cibeles, 145, 147
Cicerón, 94; *Ad Atticum*, 45, 199[53], 204[190]; *De Legibus*, 43[c.], 199[49c.], 212[339]; *De natura deorum*, 144, 145, 212[341]; *Orator*, 212[323]
cielo, 58, 101, 142, 143, 159, 178
cínico, filósofo, 118
Cípselo, Arco de, 147
Circe, 77
circulus mythologicus, 144
cisne, 50
cista mystica, 58, 80, 87, 96, *98*, 124; *véase también* cesta
Claudiano, 197[6]
Claudius Pulcher, Appius, 94
Clemente de Alejandría, 132, 214[380]; *Protrepticus*, 132 y 211[307], 150 y 214[381], 204[186], 211[307], 212[312], 214[380, 381], 217[456]; *Stromata*, 201[112], 208[256], 213[369]
Clidemo, 214[393]
Cnosos, 51
cocotero, 148
Colono, 105
color, 101, 160; blanco, 81, 85; rojo, 149, 150, 203[150]
columna corintia, 94
comedia, 145
comer, 16, 78, 82, 146, 147, 160, 193; *véanse también* abstinencia; ayuno
conciencia, 20, 21
Cook, A. B., 213[352, 372]
Cooper, Lane, trad., 117, 207[243]
copa de Festos, 10-12, *11*
Core, la, 16, 65, 79, 87, 141, 156, 214[397]; Aion y, 132, 165; diosa del mundo inferior, 112; duplicación como Thea, 159-164; en una tríada de deidades, 151, 163, 177, 180; epifanía de, 107;

Heracles y, 80, 104-105; identificación de, 155; Jung sobre, 20-21, 23; papel mistérico en Eleusis: invocada por el hierofante, 113; rapto de: cerca de Nisa, 59, o junto a un pozo, 61, por Dioniso, 60, 87, por Hades, 87, 151, por Plutón, 59, 151, o por Zeus en forma de serpiente, 87, 151; Rea y, 145; representaciones de, 166, 167, 169, 175, *175*, 176; resurrección de, 66, 67, 159; semejante a Deméter, 57, 58; venerada en los Haloa, 150; Zeus Bouleus y, 178; *véase también* Perséfone
Coreion de Alejandría, 131, 132, 133
cornucopia, 57, 74, 161, 166, 175
corona, 38, 160
Corónide, 113, 134
Cos, ley sagrada de, 57
cosecha, 35, 36, 141, 198[36]
cósmico, 58
κρατήρ, 192
cremación, 112, 209[271]
Creta/cretense, 48, 49, 50-52, 56, 57, 64, 72-73, 146, 149, *170*
Crinágoras de Lesbos, 43, 199[486]
cristianismo/cristiano, 41, 107, 112, 114, 119, 124, 125, 133, 150, 152, 202[126]; *véanse también* Iglesia católica/romana; Iglesia ortodoxa
Cristo, 120, 124
Crocónidas, 86
cruz/cruciforme, 131, 132
ctónico, 127, 164
cueva, 59, 61, 147, 169, 201[94]; gruta de Plutón, 97, 127
culto, 16, 44, 51, 53, 58, 85, 125, 130, 147, 149, 163-164, 217[458]; de Rea, 193, 194; de Triptólemo, 137, 139-140, 144; en Alejandría, 131, 132; en Eleusis, 10, 14, 44-45, 48-49, 55, 125, 126, 128; en Nisa, 59-60; *véanse también* Deméter; Dioniso; muerte
cultura griega, 25, 51, 69, 165
cultura minoica, 10, *11*
Cumas, *174*, 176
Cumont, F., 203[171], 207[236], 213[363], 216[439]
curación; *véase también* sanación

Da, 55, 57
Dadis, 134
daduco, 49, 51, 71, 78, 82, 97, *100*, 104, 111, 113, 131, 134, 136, 165, 169, 180; daduco (no eleusino), 131, 134
daeira, 216[437]
daemon/daemónico, 20
Dafne, 36
danza/danzar, 11, 61, 103, 204[202]; en Eleusis, 38, 39, 48, 51, 61, 64 (de Baubo), 93, 97, 101, 192, 193, 194; y su pozo, 63, 65
De, 55
deidad, *véanse* divinidad; divinidades eleusinas
deiknymena, 74, 115
Delatte, A., 217[461]
Delfos, 35, 101, 104, 128, 204[198]
Delos, 35, 58, 147
Demarato, 37, 38
Deméter, 19, 41, 42, 55, 59, *61*, 77, 97, 106, 117, 131, 132, 140, 150, 163, 165, 166, 167, 169, 171, *174*, 175, 177, 178, 180, 186, 200; agricultura (grano/trigo/plantas) y, 35, 43, 49, 55, 65, 67, 113, 124, 135-137, *137*, *138*, *143*, 144-146, 198[36]; *cista mystica*, 58, 80, 87, 160, 162; como Brimó, 112; como Eleusina, 57; como madre de la hija, 142; como sanadora de los ciegos, 114-115, 207[238]; culto de, 22, 48, 73, 141-142, 201[95]; D. Erinys, 57; D. Lousia, 57; D. Thesmophoros, 215[418]; Despoina y, 58; en una tríada de divinidades, 152, 163, 177, 180; festivales de, 64, 150, 152; Heracles y, 79-80, 203[150]; mistos y, 97, 156-158,

214[399], 215[418]; mito(s) de, 21, 41-42, 50, 56-59, 59-65, 65-67, 81, 86, 135-147, 157-159, 179, 185, 189; muerte y, 111-113, 119; pozo de, 60-62, *62*, 65, 93; religión de, 140; roca de, 62-64, *63*, 101, 201[99]; sacrificios a, 77, 81, 159; santuario de, 89, *90*, *91*, 93, 103, 161; templo(s) de, 10, 65, 66, 67, 128, 132; *véanse también* Core; Eleusis, s. v. misterios mayores de; Himnos homéricos; Himnos órficos; iniciado; madre; Perséfone
Demetreioi, 112
Demetria, *137*
Demetrio, 71
Demofonte, 65, 103, 113, 140, 163, 215[422]
Demóstenes, 73, 202[146]
Deo/Deó, 135, 145
descenso, *véanse* viaje al Hades; mundo inferior
Despoina, 57, 93
destino, 21, 38, 156
Deubner, L., 203[165], 211[306], 213[368], 214[380], 216[429]
Déyope, 140
Diágoras de Melos, 103, 117
Diceo, 37
Diels, H., 203[151]
Dieterich, A., 204[184], 219[494]
Diodoro de Sicilia, 50, 51, 144, 146[C], 197[C], 211[344, 345, 357], 216[430, 446]
Dión Casio, 209[258, 259, 261, 268, 270]
dionisíaco, muchacho, 160, 161; localidad dionisíaca, 59, 64, 164; moda dionisíaca, 162; naturaleza dionisíaca de Theos, 164
Dionisio, 214[387]
Dionisio Periegeta, 216[424]
Dioniso, 22, 66, 73, 80, 113, 148, 150, 188; Agra y, 74-81 *passim*, 84; Ariadna y, 113, 206[229]; como Hyes, 152; culto de, 59-60, 64; D. niño, 135, 146, 165, 168, 169, 178; D. subterráneo, 60, 147, 151; (dios del vino), como hijo suyo, 113; en una tríada de deidades, 152, 177, 180; falo y, 79; festivales de, 74 (Antesterias, Choai, de las mujeres), 81, 85, 148, 150, 152, 159; granada/granado y, 150, 151; Hades y, 64; máscara de, 60, 79, 148; matrimonio de, 74; misterios eleusinos y, 77, 152; Perséfone y, 155, como su raptor, 60, *61*, 64, 65, 87, 151; plantas y, 84, 147 (vid); religión de, 155; representaciones de, 60, *61*, 139, *139*, 165, 166, *166*, 167-168, 169, *169*, *176*, 177; segundo Dioniso, 77, 113, 169; serpiente y, 80; sus dones 152; Yaco y, 84; y libación precedente, 82, 203[161]
dios boulesi, 178
dios del mar, 50
dios del vino, 59, 60, 151, 152; *véase también* Dioniso
dios(es), 9, 25, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 48, 54, 55, 104, 106, 118, 141, *143*, 145, 156, 159, 176, 177, 206[234], 214[399]; de la guerra, 140; de los muertos, 149; de sanación, 82; del fuego, 119; del mundo inferior, *véase* mundo inferior; del vino, 64
diosa, 48, 51, 54, 55, 57, 58, 76, 82, *83*, 93, 103, 112, 113, 115, 116, 133, 140, 144, 145, 156, 157, 158, 159, 179, 214[397]; de la muerte, 112; de la tierra, *véase* Madre Tierra; del fuego, 119; del mar, 52, 59; del mundo inferior, *véase* mundo inferior; *véanse también* dos diosas; Gran Diosa; luna, diosa de la
diosas del mar, 52, 59
Diosa semejante a Deméter en el culto minoico tardío, 188
Dióscuros, 39, 136, 137, 165, 166
Diotima, 69
Disaules, 64, 66, 140, 179
divinidad/deidad/divino, 16, 24, 37, 38,

39, 50, 53, 58, 79, 130, 148, 155, 157, 158, 160, 163, 165, *174*, *176*, 178, 215[406]; *véanse también* dios; diosa
divinidades eleusinas, 9, 142, *143*, 165, 166, *166*, 167, 168, *168*, *170*, *171*, *174*, *176*, 177; escenas de, 142, *143*, 165, 166, *166*, 168, *169*, *172*, *173*, 175; *véanse también los nombres de las divinidades*
Dodds, E. R., 198[35]
domingo de Pascua, 119
Doncella (arquetipo), 20, 53, 55, 58, 149, 181; *véanse también* Doncella Divina, s. v. Core; tipos primordiales, s. v. Doncella Primordial
Doncella Divina (Core), 9, 15, 16, 18, 24, 181, doncella divina, 175, 181; *véase también* tipos primordiales, s. v. Doncella Primordial
doncella del vino, 148
Dos, 55
dos diosas, 45, 54-55, 57-58, 66, 67, 89, 137, *138*, 139, 141, 158, 160, 178
«dos dones», 43, 135, 136, 142
Dragumis, S. N., 218[484]
drama (representación dramática), 53-54, 132, 134, 156
drama mystikon, 132
drogas, 186, 187
dromena, 74, 115
dualidad, 19, 54, 55, 58, 156-177, 215[406]
duelo/luto/pena/pesar/tristeza, 55, 56, 58, 59-65, 81, 82, 84, 86, 94, 135, 142, 145, 160
dulce, 186

echeion, 104, 113, 168
Edipo, 104, 105, 106
Éfeso, 76, 187
Egeo, mar, 73, 178, 215[406]
Egina, 72, 73
Egipto/egipcio, 58, 85, 130, 131, 133, 207[241]; *véase también* misterios
Eitrem, S., 154, 197[8], 203[162], 205[204], 210[281]
Elais, 148
Eleusina, la (epíteto), 57, 200[79]
Eleusinion, de Atenas, 55, 63, 87, *96*, 190, 191, 211[290]
eleusis, 50
Eleusis, 12, *34*, 35-37, 38, 45, *47*, 48-50, *91*, 130, 131, 135, 211[290]; bahía de, 36, 37, 39, 52; descubrimientos arqueológicos en 62, 63, *63*, 82, *83*, 84, *85*, 94, *95*, 96, *96*, 97, *98*, *99*, *100*, 101, *101*, 115, *116*, 137, *138*, 139, *139*, 142, *143*, 160, *161*, 161-163, *162*, *163*, 178, 179, *180*, 204[196]; (*véase también* santuario; *por sus elementos, véase bajo sus nombres*: Anactoron; pozo; *etc.*); edificios construidos en, 126; juegos de, 71; mito de, 16; nombre de, 50; religión de, 10, 15, 25, 35, 114, 140, 141, 144, 158, 160, 175, 207[238]; *véase también* Eleusis de Alejandría
MISTERIOS MAYORES DE, 9-11, 13, 17, 19-23, 23-26, 44, 62, 124-125, 129, 130, 207[242] *y passim*; agricultura/grano/trigo y, 35-36, 113, 124, 135-144, 144-145, 146, 198[36] (*véanse también* agricultura; grano; trigo); Anactoron y, 141
asistencia a, 38, 94; beneficios de, 199[48, 49]; celebración de: esencial, 39; fecha ortodoxa, 37, 82; muerte y, 41, 42, 43, 44, 45, 112, 113, 119, 123, 136, 151, 155, 158, 177, 178, 179, 180-181, 208[251] *y passim*; muertos y, 40; núcleo de, 144; ocasiones irregulares, 71, 118; traición a, 24, 103-105, 125
drama, diferenciado de, 13, 53-54, 128-130, 131-133, 134-135, 155-157; dualidad/duplicación de deidades relacionada con, 157-179; duración de, 128; elegibilidad, 37, 41, 76, 104-105

don conferido por, 142; como don de Deméter, 42, 43, 67, 135, 142; imitación de la deidad (Deméter) antes de la *epopteia* en, 58, 62, 81, 82, 86 (luto), 93, 155, 155-157, 214[399]; relato de Heródoto, 37-41
mito(s) perdido(s) relacionado(s) con, 16-17, 148, 149, 150-152, 155, 177; amapola y, 94, *96*, *153*, 155; contraseña, *véase synthema*; granada y, 146-151, *154*, 155, 156; mirto y, 84; mitología no eleusina en, 175-177, 179; orígenes de, 45-52, 62-63, 160; Plemochoai, *véase* estación de; significado de, 37-41, 41-44, 112-113, 119, 150, 155, 199[48, 49], 216[430]
preparativos para la *epopteia* (necesarios para la iniciación), 62-63, 106, 129-130, 156: abstinencia de vino, 64, 82-83, ayuno, 9, 64, 81, 185, baño, 82; hacer *kykeon*, 83, 141 (y beberlo después de ayunar, 65, 106 [en el camino a Eleusis], 185-186, 187-188, 189-190, luto, 63, 81, *myesis*, 70 (y sus preliminares, 74), purificación por el agua, 82, *83*; sacrificio, 81, 82, 168, y probablemente rito del falo, 87; procesión a, *véase* procesión (*para* danzar en, *véase* danza)
ritos en el santuario: epifanía de Core, 107, 113, 116, 135, *154*, 155 (representada como planta), invocación a Core, 104, 113, 168, 205[206]; 155-156, 158, 161; mostrar una espiga de trigo, 113, 144, 206[235]; proclamación del hierofante, 112-113; revelaciones, 54, 66, 151; y acción sagrada en el Telesterion, 110-112, 123, 130
ritos enseñados a los reyes de Eleusis, 67, 142; estación (días y noches) de, 37, 70, 81, 82 (*agyrmos*), 107-111, 144, 152, y Plemochoai, 152-155; utensilios rituales/objetos sagrados, *véase* objetos sagrados;
símbolo de iniciación en, 64; dios de la vid/vino (Dioniso) y, 60, *61*, 64, 65, 84, 147-148, 150, 151, 152, 163-164, 165, 166, 167-169, *168*, 178, 180 y *passim*; singularidad de, 123, 131, 135; terminación de, 44-45; *véanse también* muchacho «del hogar»; riqueza; ver; visión; *etc.*
MISTERIOS MENORES DE: celebrados originalmente en Eleusis, 70, 89, después en Agra, 71, 72-74, 89; contenido de, 74; coste de la iniciación, 81; dedicación de, en Agra, 73; Dioniso y los misterios de Agra, 73, 74; Heracles y, *véase* Heracles; Hermes y, 74; matrimonio y, 216[430]; «oír» en, 77-78; vestiduras utilizadas en, 84
mirto y, 84; cántaros y, 74, 84; mistos de, 106; mito asociado a, 159; purificación y sacrificio, 70, 76-81, 77, *78*, *80*, 81; ritos que preceden a la *myesis*: secreto de, 66, 70; tiempo de, 71; tono de, 70; velar en, 79, 203[150]
myesis: definición, 70, parafernalia de, 80, 87, 94, *96*, 124; preparación necesaria para los misterios mayores y menores, 71, 74, *80*, 81,
Eleusis de Alejandría, 125, 131-135, 165, 211[287], 217[456]
Eliano, 126, 127, 200[89], 211[288, 291]
Elíseo, 50
ellampsis, 130
elpis, *véase* esperanza
emasculación, 112, 158, 206[219]

embarazo, 148, 170
empeiria, 129
en Agras, 72
Endimión,134
engendrar, 57, 134, 147
Eno, 148
Enopión, 206[229]
Enótropas, 148
entierro, 112, 133, 144
Epicteto, 130[c.], 131[c.], 204[202]
epicúreo, filósofo, 126, 127
Epidauro, 35, 82, 83, 146, 149
Epidauro, himno de, 146, 212[342], 215[408]
epideixis, 119
epifanía (pagana), fiesta de, 132
epifanía, 16, 39, 105, 107, 115, 134, 155, 156, 157, 171, 206[234], 214[397]
Epifanio, 132, 211[368]
Epifi (mes), 133
Epimeletai, 81-82
Epistatai, 218[482]
epopteia, 71, 97, 118, 119, 125, 135, 156, 208[251]; beatificación/alegría y, 114, 160; como iniciación superior, 69, 104, 115; contenido de, 103, 104-105, 113, 124; definición de, 70; lugar de, 9-10, 127; objetivo de, 106, 124; origen femenino de la vida encontrado en, 158; tono de, 70; «visión» en, 106, 113, 114-117, 129-130, 157; *para la* imitación de una deidad antes de la *epopteia*, *y* preparativos para la *epopteia*, *véase* Eleusis s. v. misterios mayores de
epoptes, 104, 106, 157, 206[235], 214[397]
Erecteo, 49, 141
Erineo/*erineos*, 60, 201[94]
Erinias, 105
Erinys (epíteto), 57
Eros, *154*, 156, 169
erotomorfismo, 134, 135
ἐσχαρίδες, 191, 193, 194, 218[493]
Escifo, *100*, *137*
Esciro, 136
esclavos, 81
Esparta/espartanos, 38, 55, 136, 165
esperanza, 43, 44, 114 (*elpis*), 124, 137, 177
Espermo, 148
espíritus, 24, 39, 156
Esquilo: *Edipo*, 118; fragmento, 147[c.]; *Persas*, 198[37]; y Eleusis, 24, 77, 118, 123, 208[255, 256]
Estacio, Publio Papino, 197[6]
estaciones del año: invierno, 82, 150, 159, 178; otoño, 160, 203[161]; *véase también* año
Estáfilo, 147, 206[229]
Esteban de Bizancio, 202[120]
Estobeo, 208[251]
estoica, teología, 145
Estrabón, 200[87], 209[262, 264, 265, 269], 210[274], 212[318]
estrella, 165
Etéocles, 150
etnología, 15, 16, 17, 22, 23, 148
etruscos, 105
Eubea, 147
euboulia, 179
Eubule, 179
Eubuleo, 66, 162, 163, 164, 165, 169, 175, 177-181, *180*
Eubulo, 179, 212[340]
Eucles/Euclos, 180
Éucrates, 115, *116*
Eumólpidas, 44, 45, 49, 71, 131, 164
Eumolpo, 49, 50, 77, 179
Eunapio, 44, 44-45[c.], 45, 199[51]
Éupolis, 203[162]
Eurípides, 117, 208[253], 209[272]; *Faetonte*, 209[273]; *Helena*, 145, 197[6], 200[64]; *Hiketides*, 119[c.]; *Ion*, 38[c.], 51, 52, 60[c.], 76, 194
Europa, 56
Eusebio, 149[c.], 212[338], 213[371], 218[473]
Eustacio, 216[437], 218[476]
Evangelio, *véase* Nuevo Testamento
Evantes, 206[229]

existencia griega, 9, 25, 37, 39, 40, 44; expresión definida, 41
existencia humana, 22, 41, 42 (personal), 141, 156; definición de la expresión, 22
existencialista, filosofía, 22, 41
exorchesthai, 103
éxtasis/extático, 67, 145, 155

Falagoguía, 210[282]
falo, 79, 87, 203[143], 210[280, 284]
Fantasma, 116, 117, 134, 208[248]
farmacia, 9
fe, 113
Fedro, 69, 72, 81
felicidad, *véase* bienaventuranza
fermentación, 186, 217[461]
fertilidad, 148, 149, 213[396]
festival, 10, 64, 70, 74, 84, 133, 141, 142, 148, 150, 151, 159, 164, 194; *véanse también* Antesterias; Choai; fiesta; Haloa; Leneas; Proschaireteria; Stenia; Tesmoforias
Festos, 11, *11*, 12
fiesta, 25, 37, 38, 82, 123, 132, 135, 150, 159; *véase también* festival
figura, 18
Filico, 66[c.]
filosofía griega, 26, 69, 70, 116, 117, 129
Filóstrato, 203[167], 214[384]
Fitzgerald, R., trad., 105[c.], 200[210]
flammeum, 203[150]
flauta, 132
flor, 12, 41, 59-61, 70, 77, 87, 113, 159, 160, 170
Focio, 215[406, 413, 416]
Foucart, P. F., 202[142], 209[257]
Fränkel, E., 201[110]
Freedman, H., trad., 124[c.], 210[285]
Frigia, 147
Fritze, H. von, 219[496]
Frobenius Institute, 15
fruta/huerto, 141 (grano), 144, 148, 150, 151, 187, 192, 198[36]; *véase también* abstinencia
fuego, 104, 112, 119, 190, 193, 203[150]; Demofonte puesto en el, 65, 66, 103, 113, 140; en Eleusis, 39, 65, 103, 112, 113, 205[217]; marcas del, 48, 119, 209[270]; muerte por el, 118, 119, 134
fuente, *véase* pozo
funeral/pira funeraria, 113, 118, 119, 135, 149

Gabrici, E., 216[438]
Gaia, 55, 59
Galieno, emperador, 209[257], 214[399]
gallo, 152
Gea, 55, 140, 170, 171; diosa de la tierra, 175, 178
Genaro, san, 24
género humano, 36, 40, 41, 43, 44, 158; *véase también* humanidad
geométrico, período, 112
gephyrismoi, 86
Geroulanos, I. M., 198[36]
Gerster, G., 210[275]
Giannelli, G., 209[257]
γλήχων, 185, 187
Gliceria, 133
Glicón, 134
godos, 44
Goethe, J. W. von, 51[c.], 134[c.], 199[62], 212[321], 215[405c.]
Gracias, 166
Graindor, P., 209[257]
Gran Diosa, 57, 58, 67, 85, 93, 145, 146, 148, 149, 177, 215[406]
Gran Madre, 48, 67, 146
granada, 67, 142-155, *154*, 159, 210[281], 213[367]
grano/trigo, 25, 35, 41, 43, 48, 49, 55, 56, 67, 79, 93, 94, 113, 124, 125, 134-142, 144, 145, 146, 149, 210[284], 217[461]; espiga de, 24, 55, 61, 96, 113, 124, 125, 139, 144, 157, 168, 177, 190, 206[235], 218[480]

Grecia, 17, 18, 44, 45, 48, 49, 93
grecoegipcia, cultura, 131-134
griegos, 14, 16, 26, 36-41, 43, 44, 49, 51, 60, 128, 141, 144, 157, 186
grito/gritos, *véase* cantos
gruta, *véase también* cueva
guirnaldas, 148, 170, 214[399]
guisantes, 192
gynaioi naoi, 132

Hades, 74, 149, 198[36], 201[94]; H. *kyanochaites*, 180; morada/reino de, 42, 64, 65-67, 105, 142, 160; raptor de Core, 60, 64, 85, 87, 151, 158, 216[437]; *véase también* viaje al Hades
Hadra, tumbas de, 133
Hainuwele (doncella ceramesa), 148, 151
Hainuwele (libro), 16
Haloa, 150, 152
Hamadríade, 147
hambre, 9; *véase también* ayuno
harina, 144; *véase también* grano/trigo
Harpocración, 213[375], 215[410]
Hécate, 60, 67, 84, 97, 112, 159
Hecateon, 93, 137
Hefesto, 119, 166
heládico (temprano, medio, tardío) período, 45, 48
helenístico, período, 76, 133
Heliodoro, 205[218]
Helios, 60
Hemberg, B., 215[423]
hemeros hios, 141
Hera, 150, 162, 170, 175, 213[357], 214[385], 216[437]
Heracles, 10, 79, 158; en los misterios de Eleusis: iniciación conferida en, *100*, 137, preparado para los misterios menores, 74-81, *75*, *77*, *78*, *79*, *80*, 82, 84, 151, 203[150], supuestamente negada a, 104-105; en pinturas de vasos, *100*, 165, 166, 169, 177
Heráclito, 64[c], 187
Hermes, 50, 65, 66, 67, 74, 85, 106, 139, 149, 169, 179, 180, 187, 216[430]; H. Logios, 149; *véase también* Himnos homéricos
Heródoto, 36, 37-38[c], 43, 55, 204[187], 213[369]
héroe/heroína, 36, 49, 50, *83*, 198[36], 203[156], 215[422]; *véanse también* Heracles; Teseo; Triptólemo
heroon, 155
Herzog, R. L., 200[78]
Hesíodo, 40, 145, 199[41], 200[76], 218[476]
Hesiquio, 199[61], 201[110], 202[141], 203[155, 164, 176], 215[416], 216[444], 218[484, 485, 486]
hetaira, 86, 133, 160
Hiacíntides, 73, *73*, 74
hidria, 167, *170*, *171*, *173*, *174*, 175, *175*, 176
hiedra, 84
hiera,120
hiera hodos, 89; *véase también* Camino Sagrado
hiera syke, 84
Hierocérix, 50, 97
hierodeiktes, 107
hierofante/*hierophantes*, 10, 24, 44, 45, 49, 50, 52, 77, 97, 104, 107-112, *109*, 119, 125, 126, 127, 131, 132, 134, 144, 157, 159, 206[219], 211[280]; hierofante (no eleusino), 40, 131, 134
Higino, 212[330, 331], 215[407]
higo/higuera, 60, 61, 64, 84, 87, 147, 148
hija: y madre, 19, 21-22, 37, 38, 41, 51, 54-58, 59, 60, 66, 67, 73, 81, 101, 133, 136, 142-146, 156-158, 159, 160, 171, 185, 202[142]; y padre, 11, 73, 105, 106, 146, 151, 177, 179
hijo: como Brimós, 112; nacido en el fuego, 113
hijo/niño, 79, 124; arquetipo, 19-20; Demofonte, 62 (niño pequeño), 65; *véanse también* Dioniso; Niño Divino; Pluto; tipos primordiales, s. v. Niño Primordial

Hillebrandt, A., 209[263]
Hiller von Gärtringen, F., 203[175]
hilo, 86
Himnos homéricos: a Deméter, 11, 41[c.], 42[c.], 49, 50, 53, 56[c.], 59, 60-65[c.] *passim*, 65-67[c.] *passim*, 81, 82[c.], 93, 135, 141[c.], 142, 145[c.], 146[c.], 158[c.], 160, 177-178[c.] *passim*, 185[c.], 186, 189[c.], 199[44], 200[65], 201[95], 203[150], 204[200], 212[327], 217[451, 461]; a Hermes, 202[144], 218[475]
Himnos órficos: fragmento 32, 217[453]; fr. 36, 213[344]; fr. 50, 217[449]; fr. 51-52, 217[448]; fr. 52, 189[c.]; fr. 58, 200[89]; fr. 145, 146[c.], 212[342]; poemas, 87, 198[36], números 18, 19 y 30, 178-179[c.] *passim*, núm. 24 (a las Nereidas), 51, 52[c.], núm. 41 (a Deméter), 66[c.], 179[c.], 216[446]
Hipólito, 112[c.], 125[c.], 205[118], 206[215, 235c.], 210[283], 214[391]
Hiponacte, 147, 187, 218[493]
Hofmann, A., 9, 187[c.], 188[c.], 217[463, 465, 466]
hombre afeminado, 127
hombre y mujer: objetivo y visión idénticos de, en los misterios eleusinos, 23, 156, 157, 158; visión de Jung de, en relación con los misterios, 20-22; visión de Neumann de la mujer, 23
Homero, 12, 41, 49, 55, 56, 126, 158; *Ilíada*, 54[c.], 216[437], 217[458], 218[474, 475]; *Odisea*, 16, 56[c.], 201[94]
Hörmann, H., *98*, *99*, 186[c.]
Horna, K. 201[107]
hosia, 65
huevo, 151, 152, 192
Huizinga, J., 36
humanidad, 36, 40, 41, 60, 65, 67, 113, 135, 136, 137, 142, 145, 179; *véase también* género humano
humo, 38, 103, 112, 190, 193
Huxley, A., 186[c.]
Hydranos, 82
¡Hye, kye!, 152, 154
Hyes, 152
Hyson, 152

Icaria, 162, 163
Ictino, 103, 211[290]
Ideas de Platón, 70, 117, 208[244]
ídolo, 11, 132, 215[406]
iglesia, *96*, 107, 119
Iglesia católica/romana, 13, 104
Iglesia ortodoxa/oriental, 104, 119
Ilíada, *véase* Homero
Iliso, 69, 71, 71-74, *72*, *73*, *75*, 76, 81, 82
iluminación, 107
imagen/imágenes, 18, 19
imitatio dei vel deae, 155, 156-158, 215[418]; *véase también* imitación de la deidad *en* Eleusis, s. v. misterios mayores de
Inmarados, 49
Imutes, 207[241]
incesto, 11, 151
India, 118, 119, 134
Indonesia, 16, 17, 148
iniciación, 15, 25, 164, 201[110], 203[150]; Aristóteles e, 129-130; en Eleusis, 36, 51, 52, 67, 76, 131, 136, 144; *epopteia* (rito segundo y superior), véase *epopteia*; Esquilo e, *véase* Esquilo; Mégaron B e, 48; *myesis* (primer rito), véase *myesis*; religión de Dioniso e, 155; *véanse también* Eleusis, s. v. misterios mayores de *y* misterios menores de; iniciado
iniciado/celebrante/misto: de los misterios cabíricos, 55, 164; de los misterios de Cibeles y Atis, 147, 148; de los misterios de Licosura, 93
de los misterios mayores (en Eleusis): 19, 67, 70, 71, 123, 124, 125; Augusto como, 118; beatitud del, *véase* bienaventuranza/felicidad; bienaventurados y, 38; danza de, *véase* danza; Deméter como primera, 51; Dióscuros como,

122, 165; Eunapio como, 44; Galieno como, 214[399]; Heracles como, *véase* Heracles; identidad con Deméter, 214[399]; logro de, antes de la *epopteia*, 129-130; masculinos, 21, 58, 156-157, 214[399]; misto/mistos, 36, 58, 70-71, 82-86, 93, 94, 96, 97, 100, 101, *101*, 103, 106, 107, 107-113, 114, 157, 163; mujeres como iniciadas, 156-157, 193; *myesis* y, *véanse referencias en myesis*; Ninnio como, 160; objetos sagrados mostrados al iniciado, 127, 157; procesión de, *véanse referencias en* procesión; temor/conducta del, 124, 205[215]; transformación del, 206[234]; Triptólemo como, 137; vestiduras de, 85; visión de, 23-24, 70, 104, 113, 116, 157; *véanse también* muchacho «del hogar»; no iniciado; Vecio; *para* elegibilidad para, imitación de la divinidad en, preparativos para, *y* ritos en el santuario, *véase en* Eleusis, s. v. misterios mayores de
de los misterios menores: misto/mistos, 70, 71, 74, 77, 78, 106, 203[150]; *véanse también referencias en* Eleusis, s. v. misterios menores de
initia, 70
inmortalidad, 21, 40, 65, 103, 113, 119, 148, 155
Ino, 148
invierno, *véase* estaciones del año; solsticio de invierno, 165
Io, 56
Isis, 58, 85, 130
Ismaro, 49
Isócrates, Panegírico (*Panegyrikos*) de, 43[c.], 135, 199[50], 200[63]
Istmo [de Corinto], 49
Italia, 56, 144, 165, 180

Jaeger, W., 211[302]
Jámblico, 211[304]
Jasón, 77
Jénocles, copa de, *61*
Jenofonte, 136, 212[326]
Jensen, A. E., 15-17, 197[10, 15], 198[22], 213[365]
Jerjes, 36, 37-41
Jerusalén, 119
Jong, K. H. E. de, 24, 198[31]
jónico, templo de estilo, *72*, *73*
judaísmo, 125
judías, 192, 198[36]
Juliano, emperador, 44, 148, 213[362]
Jung, C. G./psicología junguiana, 15, 17, 18, 19, 20[c.], 21-22[c.], 23, 197[7, 13, 14, 17, 18], 198[19, 20, 21], 206[235], 213[365]

Kaibel, G., 216[440]
Kalanos, 118
kalathos, 86
Kallichoron, 61, 63, 65, 93
kallichoron phrear, 93
kantharos, 139
katabasion to skoteinon, 132
katharmos, 76, 129
katharsis, 129
Kerch, vasos, 136, 165, 166, 169, *172*, *176*, 177
kerchnos/κέρχνος, 191, 192, 218[487]
Kern, O., 123[c.], 207[238], 208[256], 210[277-279]
kerna/κέρνος, 191, 192, 193
Keyes, C. W., trad., 199[49c.]
Kirchner, J., 199[52]
kiste, 87
kistophoroi, 96, *99*, 101, 204[192]
Kontoleon, N., 211[292, 296]
korai, 144
Körte, A., 201[107], 210[279], 215[422]
kothornoi, 165, 169, 216[433]
kotyliskoi/σκοκτυλίοι, 193
Kretschmer, P., 200[81]

kroke, 86
Kuiper, C., 209[272]
Kuruniotis, Konstantinos, 15, 23, 216[432]
kykeon/bebida, 9, 12, 64, 81, 83, 85, 86, 96, 106, 129, 141, 142, 155, 185-188, 189, 190, *190*, *191*, 193, 217[461], 218[485]

Lacratides, 162, *163*, 164, 217[452]
Lactancio, 133[c.]
Ladón, 57
lana, 87, 96, 192, 210[281], 218[486]
laurel, 177, 178
leche, 192
lechuza, 190
Lefsina, 89
legomena, 74, 115, 202[126]
Lehmann, K., 215[423]
Leneas (festival), 82, 113, 164, 165
Leneo (mes), 178
Lenormant, Charles y François, 24, 198[32], 206[234], 208[249]
lentejas, 192
Leonard, R., 217[461]
Leos, 179
Leto, 134
Levi, Doro, 10-11[c.]
ley, 45, 57, 70, 71, 126, 127, 144, 186; *véase también* silencio
libación, 82
Líber, 152
Libera, 152
Licofrón, 213[357-359], 216[437]
Licosura, 53, 57, 93, 214[378]
Licurgo, 204[93]
liknon, *véanse* aventador trenzado; cesta
Lisias, 69, 81, 133
Lisimáquides, 160, *161*, 164
liturgia/litúrgico, 13, 14, 104, 107
Livio, 212[316]
llanura de Nisa, 59, 61, 64, 65
lluvia, 152
Lobeck, C. A., 207[237]
Lócride, 181, *181*
locura, 104
Loeff, A. R. van der, 210[281]
logos/*logoi*, 149, 150
Loreto, 107
Lousia/Lusia (epíteto), 57
Lovatelli, princesa Ersilia Caetani, 76, 78, *78*, 79, *79*
Lovatelli, urna, 76, 80
Luciano: *Alexander sive Pseudomantis*, 134 y 212[322], 134[c.]; *Dialogi deorum*, 216[430]; *Dialogi meretricii*, 214[378c., 379, 386]; *De morte Peregrini*, 119[c.], 209[267]; *De saltatione*, 204[202]
lugar supracelestial, 208[244]
luna, 56, 57, 144, 204[198]; diosa de la luna, 38, 134
luz, 39, 62, 111, 112, 115, 116, 119, 137, 192, 193, 194, 205[215]; luz interior, 9
λύχνοι, 192, 193, 218[493]
lygos, 72

madre, 20-22, 105, 112; Corónide como, 113; Deméter como, 41, 56, 73, 80, 133 (de Zeus), 146 (de Dioniso); madre e hija, 19, 21, 37, 38, 41, 55, 56, 57-64, 65, 67, 133, 142-146, 156, 158, 159, 160, 202[142]; Perséfone como, 113, 146; Rea como 145, 146 (de Perséfone, Zeus); Sémele como, 84; *véanse también* Madre Tierra; Gran Madre; tipos primordiales, s. v. Madre Primordial
Madre Tierra, 20, 123; *véanse también* Gaia; Gea
magia/mágico, 130, 149
Magna Grecia, 152, 180
malta, 184
manto, 58
manzana/manzano, 147, 150, 151, 214[378]
mar, 38, 51, 57, 60, 81, 82, 133, 159, 194
Marco Aurelio Antonino, emperador, 10, 89, 94, 127, 214[394]
máscara, 60, 74, 79, 86, 147, 156, 202[143]

mater dolorosa, 55
matrimonio divino, 59, 74, 84, 134, 159, 166, 168, 169, 175, 178, 180, 181, 216[436]; *véanse también* abrazo; engendrar
matriz, 124, 133, 210[281, 282]
Máximo de Tiro, 106[c]
Máximo el neoplatónico, 44
Méautis, G., 210[284]
Medea, 77, 112
Mediterráneo, 148
Mégara, 49
Mégaron/*megaron*, 10, 125-127, 211[290]; Mégaron B, *47*, 48, *91*
Meillet, A., 213[361]
Meir, rabí, 124
Melos, 147
Menandro, 133
Meneceo, 150
menta, 64, 187
Mentha pulegium, 187
Merriam, A. C., 212[319]
mes, *véase* calendario
Mesomedes, 70
metal, 97, 189, 191; bronce, 190, 205[296]
Metanira, 61-64, 65, 81, 185
meter/Meter, 56, 73
Meter Antaia, 66
Metroion, 73
México, 187
Meyer, E., 123[c], 210[276]
micénico (antiguo, medio, tardío): escritura micénica, 55; período, 45, 48, 49, 128
Míconos, 178
miel, 192, 217[461]
milagro, 24, 38, 39, 55, 126
Mingazzini, P., 215[419]
Minos, 73
mirto, 73, 80, 84, 85, 96, *96*, 101, 136, 163, 169, 177, 190, 218[480]
Misa Mayor, 13
misterios, 19, 24, 48, 54, 57, 64, 71, 81, 83, 105, 114, 116, 149, 192; Cabíricos, 53, 54, 164; cristianos, 202[126]; de Agra, *véase bajo* Eleusis, s. v. misterios menores; de Cibeles, 148; de Dioniso, 164; de Egipto, 85, 134, 157 (*véase también* Eleusis de Alejandría); de Eleusis, *véase bajo* Eleusis; de las mujeres, 210[282] (*véase también* Haloa, Tesmoforias); de Licosura, 54, 57, 93; de Mitra, 45; de Samotracia, 50, 164; órficos, 50
misterios mayores, *véase* Eleusis
misterios menores, *véase* Eleusis
mística, 13, 70, 163, 164, 179
misto/mistos, 70, 193; *véase también* iniciado
mito/mitología, 11, 15-19, 21, 24, 41, 49, 50, 52, 53-67, 78, 101, 112, 116, 117, 135, 139, 140, 142-144, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 155, 158, 159, 164, 165, 171, 177, 189
Mitra, 45
Mondragone, 162, *162*, 164
monstruo, 74, 76
monte Egáleo, 36
monte Parnaso, 130
monte Pécilo, 36
muchacho «del hogar», 40, 101, 103
muerte, 16, 41-44, 104, 105, 112, 113, 118, 119, 136, 149, 150, 151, 155, 178, 179, 181; por el fuego, 118, 119, 134
muertos, 112, 124, 159, 205[296]; culto de los, 45, 105, 106, 112, 135, 155, 158 (su reina), 177 (*véase también* funeral); reino de los, 64, 65, 112 (*véase también* mundo inferior); resurrección de los, 124, 159
mujer, 20, 21, 58, 132, 150, 151, 152, 155, 158, 159, 194; *véanse también* principio femenino; hombre y mujer
mundo inferior/reino subterráneo, 11, 38, 43, 48, 50, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64-66, 75, 79, 101, 104, 105, 106, 112,

139, 142, 146, 150, 151, 152, 156, 158, 159, 160, 164, 165, 170, 177, 178, 179, 180, 181, 187, 198[36], 216[430] (*véase también* muertos, reino de los); ascenso desde, 66, 158-159, 160; descenso al 64, 65, 66, 104, 150, 201[107], (*véase también* viaje al Hades); dios(es) del, 60, 62, 64, 79, 93, 104, 105, 146, 151, 152, 177, 178; diosa del, 48, 50, 66, 75, 93, 105, 112, 113, 144, 149, 150, 180, 181, 216[437]; reina/gobernante del, 66, 67, 84, 101, 112, 113, 134, 147, 158, 163, 180; rey/señor/gobernante del, 56, 60, 66, 75, 82, 84, 147, 163, 175, 177, 179, 180, 181
Muniquión, 71
Musa, 70
música, 165
myeo/μυέω, 70, 115
myesis, 69-70, 74, 75, 76, 78 (lugar), 79-81, 85, 87, 89, 115, 117
Mylonas, G. E., 9, 23, 48, 125[c.], 126, 127[c.], 128[c.], 199[54], 204[196c.], 206[222, 224, 225], 209[271], 210[286, 287], 211[292, 295]
myo/μύω, 70
mystagogos, 96
mysteria/Mysteria, 70, 83
mystikos logos, 150
myston, 70

nacimiento, 56, 57, 112, 113, 116, 132, 134, 146, 147, 148, 157, 160, 165, 170, 171, 177, 206[235], 208[247], 216[430]
Nana, 141
Nápoles, 24
naturaleza humana, 9, 17, 18
Naxos, 60, 147
neios tripolos, 140
Nereidas/hijas de Nereo, 38, 51, 52
Néroutsos Bey, T. D., 212[319]
Neumann, Erich, 22, 23, 198[23, 26]
Nicandro, 218[493, 493]
Nicómaco de Gadara, 215[406]
Nike, 171
Nilsson, M. P., 200[86], 202[143], 210[284c.]
ninfa de los árboles, 147
Ninnío, pintura de, 84, *85*, 97, 101, *143*, 160, 162, 190, *190*
Niño/Héroe-Niño (arquetipo), 19-20
Niño Divino, 18; niño divino, 169, 171; *véanse también* Aion; Brimós; Dioniso; Pluto; tipos primordiales, s. v. Niño Primordial
Nisa, 59
Niseion, 59
Nistler, J., 199[42]
no iniciado: de un misterio egipcio, 130; de Eleusis, 19, 125; *véase también* Esquilo
Noack, F., 15
noche/nocturno, 40, 117, 112, 113, 132, 133, 134, 159, 187; Noche del Misterio, 24, 37, 38, 144, 152, 158, 161, 165, 169, 171, 177, 191, 193; noche santa, 50, 83, 97, 103, 104
nombre(s): de divinidad, evitado, 54; de Eleusis, *véase* Eleusis, s. v. nombre de; significados de, 51, 52, 54, 72, 73, 74, 140, 147, 179
novia/futura esposa, 79, 149, 177, 186, 187, 203[150]
Nuevo Testamento: Evangelio de san Juan, 126[c.], 210[282]; san Pablo en 1 Cor., 124-125[c.]
números: uno, 55, 57; dos, 44, 54, 55, 57, 79, 111, 132, 135, 136, 142, 165, 169, 171, 175; tres 11, 48, 84, 107, 134, 141, 147, 148, 159, 166, 179 (*véase también* tríada); cuatro, 61, 67, 94; cinco, 94, 144; seis, 107; siete, 107, 132, 147, 169, 216[430]; ocho, 96; nueve, 60, 81, 106, 185; diez, 106, 177; cuarenta y dos, 107; cincuenta, 38
Nysion pedion, 59
objetos sagrados, 84, 87, *96*, 97, *99*, 124, 125, 127-128, 189

Oceánides, 11, 59
océano, 59; *véase también* mar
Océano, 59, 140
Ocelo de Lucania, 198[40]
Odisea, *véase* Homero
Odiseo, 16
ofrenda, 190, 191, 193; *véase también* sacrificio
oinos, 148
oír, 77, 78
ojo(s), 70, 114, 158, 207[239, 241], 208[248]; vista recuperada, 114-116, 207[238]; *véase también* visión
olbios, 42
Oleum pulegii, 187, 188
Olimpia, 35
Olímpica, la (epíteto), 57
Olímpicos, dioses, 176
Oliver, J. H., 215[422]
olivo, 61
Onesícrito, 118
onfalos, 10, 97, 101, 167, 168, 169, *170*, *171*, 204[196]
opio, 188
Opora, 187
oración, 77, 104, 117, 131, 135, 136
oráculo, 134, 204[198]
orden matriarcal, 22, 156
Orestes, 147
Orfeo, 158
Orio, 147, 148
Orión, 151
Oritía, 73
oro/dorado, 38, 131, 132, 139, 147, 180, 191
oscuridad, 133, 144, 187; *véase también* noche
otoño, *véase* estaciones del año
Otto, W. F., 19, 23, 24, 198[26, 29], 204[197], 205[204], 206[230], 214[397]
oveja, 81, 218[488]
Ovidio, 56, 147, 185-186[c.], 200[74], 213[349, 350], 215[407], 217[459]
Óxilo, 147
Oxyrhynchus, papyri: núm. 1381, 207[241c.]; núm. 1612, 131[c.], 211[306]

Pablo, san, *véase* Nuevo Testamento
padre, 133, 150, 151, 158
Padres de la Iglesia, 132
Pais, 179
pais aph'hestias, 101
pájaro carpintero, 49, 140
palabras semíticas para vino, 148
palacio, 107
palmera, 147, 148
palmera datilera, 147, 148
Panfo, 55
pantera, 165, 166
papiro, fragmento (Papiro de Milán núm. 20), 104, 105[c.], 205[214], 206[233]; *véase también* Oxyrhynchus
Paros, crónica de, 141
Partenón, 10, 103
Parthenion, 61
pastel, 77, 101, 210[281]
pastor, 179
pathe, 24
Paton, W. R., trad., 199[48c.]
Pausanias, 63[c.], 94, 130, 140[c.], 149[c.], 150[c.], 151[c.], 198[36c.], 199[58, 61], 200[69, 70, 82-85, 88], 201[92, 96], 202[115], 204[179, 188], 212[328], 213[351], 214[378, 386], 216[434, 446], 217[450]
Pax, *véase* Aristófanes
Pécile (Atenas), *véase* Stoa Pécile
pelanoi, 77
Peloponeso, 38, 137
pena/pesar, *véase* duelo/luto
pena de muerte, 104
peregrino, 85
Peregrino, 119, 134
Pericles, 103, 107, 125, 135, 187
período clásico, 44, 60, 73, 74, 85, 86, 89, 93, 103, 107, 116, 117, 123, 150, 155
perro, 74
Perséfone, 16, 19, 41, 146, 200[90]; Arcadia

y, 57, 93; Ártemis y, 93; Atenea Nike y, 149; culto de, 48, 61, 133-134; la muerte y, 112-113, 177 (viaje hacia Perséfone), 178, 179
Deméter y: dualidad de, en Eleusis, 19, 58, 157, 158; misterios de Agra dedicados a ellas, 73; semejanza y unidad de Deméter y Perséfone allí, 56, 57-58, pero orígenes posiblemente diferentes, 57
descenso de Deméter al mundo inferior para encontrar a, 66, 159-160; como Despoina, 93; Dioniso y, 60, *61*, 64, 74, 112, 146, 178; dualidad/duplicación de, 58, 157, 158, 159, 164
epifanía de: a Edipo, 105, en los misterios, 115, en una estatuilla, 156
esposo homérico y oficial de, 142; madres de, en varios mitos, 146; matrimonio, 178 con Dioniso, 74 con el dios subterráneo, 177; nombre de, mencionada por vez primera, 55; origen de, *véase* Deméter y *supra*
fuego y, 119; don de, 112-113; Hades y, 60, 67, 151; Hera y, 150, 213[377], 216[437]; Heracles y, 75, 104
himno de Filico por, 66; el fruto comido y la prohibición de comerlo, 150; granada y, 67, 146-147, 148, 149, 151; Plutón y, 31, 59, 60, 142, 151; Posidón y, 93
misterios eleusinos y, 52, 116, 149, 156, 164; ella era el secreto, 53, la visión, 115, 177; su mito en Agra y Eleusis, 74, 152, 177, 178
mundo inferior y: su diosa, 158, su viaje a, 178, 179 su estancia allí, 198[36]; Zeus y, 151, 178; *véase también* Core
rapto/secuestro de, 56, 59, 60, 151, 178, 179 (*véase también* Zeus), relatos diferentes, 145, 180, 181; religión de, 158; voz no oída de Perséfone, 60, voz oída, 60
representaciones de, 11, *11*, *61*, *143*, 155, 159, 160-161, 162, 165, 177, 180, 181, *181*; conjeturada, 10; desconocida, 149
retorno de, 66-67, 158 y celebraciones festivas, 159; Rea y, 146; sacrificio a, 81, 82, 83; Sémele y, 164, 200[90]
templo de: en Alejandría, 131, en Eleusis, 10; en una tríada de deidades, 152, 180
Persia/persas/guerras persas, 36-38, 93, 118
pescado, 82, 151
Pesto, 150
phainei, 107
phantasticum, 187
phasma(ta), 117, 118, 130, 144, 208[249, 251]
Philios, A., 216[441], 217[452]
Philios, D., 204[106], 218[481], 219[497, 498]
φρύγτερον, 186
Pianopsión (mes), 159
Picard, C., 209[257, 272], 210[281]
piel de ciervo, 79-80
piel de león, 76, 77, 79
Pilio, 75
Pilos, 201[110]
Píndaro, 42*c*, 187*c*, 205[206*c*]
pino, 205[217]
Pírito, 158
pitagórica, religión, 141, 215[406]
Pitia, 104, 128
Pitodoro, 71
plantas, 16, 41, 62, 65, 67, 146, 147, 148, 155, 156, 177, 178
Platón, 69, 72, 117, 135; *Banquete*, 69*c*, 69, 71, *Fedro*, 24, 69*c*, 71, 116*c*, 117, 207[241-243], *Gorgias*, 71*c*, 208[244-248*c*], *República*, 78*c*
Plemochoai, 152
Plinio, 200[89], 205[209], 217[460]

Plutarco: fr. XXIII, 212[333]; *Moralia: De face in orbe lunae*, 112[C], 206[223], *De garrulitate*, 217[479], *De Iside et Osiride*, 215[418], *De profectu in virtute*, 107[C], 205[215C], 206[234], 208[251C], *De sera numinis vindicta*, 204[196]; *Praecepta coniugalia*, 212[325], *Vitae Parallelae: Alcibiades*, 198[39], 204[194], 207[237], *Alexander*, 209[264, 265, 266, 269], *Caesar*, 212[343], *Demetrius*, 201[113], 202[123], *Galba*, 205[218], *Pericles*, 204[201], 217[467], *Phocion*, 202[139], Ps. Plutarco, 204[193], vida de Temístocles, 39
Pluto: muchacho, 166, *168*, 169; niño, 165, 175, hijo de Deméter, 56, 179, de Perséfone, 57
Plutón, 56, 59, 60, 63, 64, 74, 97, *102*, 127, 128, 142, *143*, 151, 161, 163, 164, 178, 179, 202[142]
Plutonion, 101, 127, 152, 166, 177, 179, 209[272]
poción, véase *kykeon*
Podalirio, 134
Polemón, 192[C], 193
Polibio, 212[310]
Policleto, 149
Polinices, 150
Poliorcetes, 71
Pollux, 186
polvo, 38
Porfirio, 212[337, 338], 214[378]
Poros, rey de India, 118
porquero, 66, 179
Porziuncula, 107
Posidón, 50, 57, 93, 216[430]
Pourtalès, vaso, 165
pozo/fuente, 60, 61, 62, *62*, 64, 65, *91*, 93, 94, 145, 204[19]
Prado, 59
Praxíteles, 177, 179, *180*
prehistoria, 17, 23
Pretextato, *véase* Vecio Agorio Pretextato
principio femenino, 20, 21, 57; origen femenino de la vida, 22, 158
Pringsheim, H. G., 210[287], 218[478, 479]
Prinias, 11
procesión: a Eleusis, 35, 36, 38, 39, 51, *63*, 65, 70, 81, 82-87, *85*, 96, 97, 101, *101*, *102*, 106, 129, 156, 159, 179, 186, 187, 189-194, 204[193, 194], 215[417], 218[487]; en honor de Asclepio, 82, 83, de Cibeles, 145; nupcial, 186
Proclo, 152, 212[333], 214[392]
Procrustes, 201[94]
profanación, 104
profecía, 44, 45
prohibición, *véase* abstinencia
Prometeo, 22
Propileos: en Eleusis: Grandes Propileos, *34*, 89, *90*, *91*, *92*, 93, 94, 137, 204[193]; Pequeños Propileos, 63, *90*, *91*, 94, *95*, *96*, *98*, *99*, *102*, 189-190; en la Acrópolis de Atenas, 94
propylum, 94
Proschaireteria/Procharisteria, 159
Proteo, 119
protogeométrico, período, 112
Prudencio, 210[284C]
Psellos, Michael, 129, 130, 133, 205[206C, 208], 211[303C], 212[313]
pseudokotyliskoi, 193
psicología, 15, 17, 18-23
psicoterapia, 18
psique/psíquico, 20, 21, 129, 186
psique inconsciente, 21
pueblos primitivos, 15
puente, 86, 89, 141
puerta, 93, 94, 97; *véase también* Propileos
Puerta Sagrada, 84; *véase también* Propileos
pulegone, 187
purificación: ; antes de la *epopteia* en Eleusis, 82, *83*, 104, 129; Aristóteles sobre, 129; ausencia de, 103, 203[150]; de los lugares de enterramiento, 145; en Agra, 74-81, *77*, *78-79*, 203[150]
pyxides, *96*

quemarse vivo, 118, 119, 134
Quinto de Esmirna, 187[c.], 217[469]
Quíone, 50

Rabie, 148, 151
rapto/secuestro, 10, 51, 55, 56, 59-65, 66-67, 73, 84, 87, 133, 146, 151, 178, 179, 181, *181*, 216[437]
raptor: de Deméter, 57; de Perséfone, 57, 60, 61, 64, 66, 67, 87, 151, 216[437]
Raria, llanura de, 35, 42, 136, 140, 141, 145
Rea, 48, 67, 145, 146, 147, 148, 158, 192, 193, 194, 215[406]
recinto sagrado, 35, 44, 53, 57, 60, 62, 70, 72, 84, 89, 93, 97, *102* (de Plutón), 137
red, 73
Reichold, K., transcripciones de, *172*, 216[436]
Reie, 148
reina del mundo inferior, *véase* mundo inferior
reino del mundo inferior, *véase* mundo inferior
reino subterráneo, *véase* mundo inferior
reír/risa, 63, 64, 86, 159, 189
Reitoi, 82, 86, 89
Reitzenstein, R., 218[493]
relámpago, 105, 112
religión griega, 15, 25, 39, 44, 51, 54, 118, 123, 130, 142, 144, 155, 157
religión órfica, 51, 146, 152
religión/experiencia religiosa, 14, 125, 128, 131, 135, 137, 144, 155, 177; *véase también* religión griega, ; religión romana, ; *véase también* Eleusis
renacimiento, 124
representación, 25
resis mystike, 152
rey, 48, 49, 62, 64, 67, 86, 105, 142, 201[110]; *para* rey del mundo inferior, *véase* mundo inferior
río/dios del río, 74, 187
riqueza, 42, 56, 60, 67, 113, 161, 165
rito/ritual, 14-17, 21, 39, 40, 41, 42, 43, 49-53, 57, 62, 67, 70-71, 74-79, 82, 87, 93, 96, 104, 129, 131, 132, 133-135, 141, 144, 149-151, 152, 155, 175, 187, 191, 192, 194[49], 205[206, 215], 214[399]
roa/roie, 148
roca, 63, 64, 160, 171, 177, 203[156]
Rodas, *173*, 175
Roio, 148
rojo, *véase* color
Roma, 76, 77, 180
romana, religión (pagana), 55, 118, 123, 152, 203[150]
romano, período, 93, 94, 105, 131, 207[238]
rosa, 97
Rosenbach, M., 214[399]
rosetón eleusino, *96*, 97
Roussel, P., 200[80]
Rubensohn, O., 205[217], 207[238], 211[290], 218[487], 219[455]
Rusia, ciudades griegas en, 165
Rutilia, 134
ryton, 161

sacerdocio, en Eleusis, 49-50 (oficios sagrados), 71, 77, 96
sacerdote, 147, 148; de Eleusis, 48, 49, 51, 71, 74, 86, 93, 97, 123, 128, 191; en los misterios menores, 77; heraldos, 97; Hydranos, 61; Lacratides, 162-164, *163*; *véanse también* Cérix; daduco; hierofante
sacerdotisa, 7; de los misterios menores, 76, 78-79; en Eleusis, 79, 97, 101, 127, 132, 159, 202[142], 214[397]; *kistophoroi*, 96, *99*, 101, 204[192]
sacrificio/sacrificial, 11, 17, 62, 65, 66, 73, 78, 81, 82, 84, 93, *96*, 101, 106, 112, 131, 137, 150, 159, 167, 178, 179
sacrificium beatificum, 118
sacrilegio: contra Deméter, 103, 104, 131;

contra el emperador, 131; *véase también* traición a los misterios
Säflund, G., 213[377]
sagrado, 117; niño sagrado, 112
sagrario, 10, 127, 128
Salamina, batalla de, 36, 37-40, 55, 93
Salmos, 124[c.]
salvia, 192
Salvia divinorum/divinatorum, 187
Samos, 118
Samotracia, 5, 51, 53, 164, 215[423]; *véase también* misterios
San Pablo, *véase* Nuevo Testamento
sanación/curación, 83, 115, 116, 207[238]
Sanedrín, 124[c.]
sangre, 76, 77, 148-151, 155
Santa Agata dei Goti, 165, 167, *167*
Santa Casa, en Loreto, 107
Santa Maria degli Angeli, 107
Santo Sepulcro, 119
santuario, 15, 24, 35, 39, 44, 45, *46*, 47, 48, 54, 60, 65, 69, *70*, 76, 81, 87, 89, *90*, *91*, 93, 94, 103, 106, 112, 125, 127, 130, 133, 150, 155, 159, 161, 164, 167, 177, 190, 193
Schachter, J., trad., 124[c.], 210[285]
Schäfer, H., 209[264]
Schauenburg, K., 200[90], 201[91]
Schiff, 212[319]
sekos hypogaios, 132
secreto, 54-55 (para el nombre de una divinidad), 128, 150; en Eleusis: del culto, 127, 128, 141-142, diferentes grados y concepciones de, 51, 94 (naturaleza de, 70); *epopteia* y, 125; *myesis* y, 70-71, ceremonia del Misterio y, 24; procesión y, 84, 85, 86; objetos sagrados y, 80, 87, 96, 124, 127; lo estricto del, 103-104, 133 (no guardado, 124, 125); *véase también* silencio, ley del
secreto de Eleusis, 16, 23, 58, 67, 87, 89-119, 136; circunloquios y otras referencias al, 42-43, 66, 103-106, 111; considerado incognoscible, 25, 123; muerte por el fuego y, 118-119; *deiknymena* y, 115; *dromena* y, 115; secreto mayor impartido en los misterios, 70; *hye, kye* y, 152; introducción al, 70; leyenda subyacente, 149, 150, 151; *legomena* y, 115; secretos menores circundantes, 53, 80, 82, 112, 163; conocimiento colectivo original de, 51; Perséfone y, 53, 151; la serpiente y, 80-81; véase también *arreton*; objetos sagrados; secreto
cosas no secretas: cualquier cosa relacionada con Deméter, 55, 134; decoración de los cestos de los misterios, 94, 96, 97; Eubuleo, actividad de, 180, 181; fuego en el Telesterion, 65, 103; grano para los sacerdotes, 93; Heracles, iniciación de, 74; *kykeon*, 64; la diosa rocía al iniciado, 82; mirto, Yaco (gritos a y estatua de), y antorcha en la procesión a Eleusis, 84-85; Perséfone come el grano de la granada, 147; subida de la Core, 66; reglas o leyes, de los Eumólpidas, 45; riqueza conferida por los misterios de Eleusis, 57; ritos en Alejandría, 133, 134-135; *synthema*, 86-87; uso de las estatuas en los misterios egipcios, 156-157
Sele, 150
Selene, 134
Sémele, 84, 113, 164, 165, 168, 169, 175, *175*, 200[91]
semental, *véase* caballo
semilla(s)/simiente(s), 67, 79, 210[284]; de amapola, 192; de granada, 67, 146, 147, 149, 150, 160; de hibisco, 192; de trigo, 144-145; doncella de la simiente, 148

semillas de hibisco, 192
Séneca, 32, 205[269]
señor del mundo inferior, *véase* mundo inferior
sepulcros, donaciones para los, 167
«Sermón de la Flor» del Buda, 13, 206[235]
Sermón de la Montaña, 42
serpiente, 11, 80, 81, 87, 134, 139, 151, 210[281]; diosa serpiente, 11
Servio, 216[437]
Sésara/Sesaria, 50
Sí (arquetipo), 20, 21
Síbaris, 180
Sice, 147
Sicilia, 144, 152, 185
Side/*side*, 151
Sierra Mazateca, 187
silencio, ley del, 51, 52, 53, 66, 74, 150, 206[235]
Sileno, 139, *139*, 165
símbolo/simbólico/σύμβολα, 124, 144, 148, 149, 150, 186, 187, 193
símbolos sexuales, 150
Simon, E., 202[143]
Sinesio, 129
Skias, A. N., 217[461]
Sócrates, 69, 71, 72, 77, 78, 81, 116, 135
sofistas, 117
Sófocles, fragmento, 202[143]; *Edipo en Colono*, 24, 105, 105*c*., 105-107; *Triptólemo*, 42*c*., 139
Sogliano, A., 216[435]
sol, 60, 116; dios del sol, *véase* Helios
Solón, 186
Sombra (arquetipo), 20
Sópatro, 103, 104, 113, 206[234*c*.]
Sóstrato, 162
Steiner, P., 218[477*c*.]
Stenia, 159
Stoa Pécile (Atenas), 51, 97
subterráneo, 132, 175
sueño, 187
sueños, 17, 18, 63, 94, 104, 207[241]
suicidio: de Meneceo y de Side, 150-151; por el fuego, 118-119, 134
Suidas, 201[100], 211[288], 212[317], 215[411]
Svoronos, J. N., 204[196], 217[461]
synthema/σύνθημα, 86, 87, 124, 185, 210[287]

Tácito, 211[308]
Talmud, 124
Tamiai, 81
té, 187
teatro/*theatron*, 53, 54, 105, 129, 155, 156
Tebas, 53, 54, 150, 164, 215[422]
teleo, 70
Telesterion, 10, 62, 65, 70, 81, *90*, *91*, 94, 97, 103-113, 107, *108*, *109*, *110*, *111*, 114, 115, 117, 119, 125, 126, 127, 130, 132, 156, *166*, 167, 180, 185, 205[218], 209[271], 211[290]
telete/τελετή, 70, 117, 126, 191
telos, 70, 114, 144, 157
Telpusa, 57, 58
Temístocles, 39
templo, 35, 36, 48, 93, 103, 198[36]; de Ártemis, *91*, 93, 137; de Deméter/misterios, 10, 65, 66, 112, 123; de Plutón, 127, 204[196]; de Triptólemo, 137, *138*; en Agra, 72, *72*, 73, *73*; en Alejandría, 87, 132 (Coreion, Tesmoforion, y otros), 133, 165; en Eleusis, 126, 133; en Telpusa, 57
Teócides, 37
Teócrito, 205[206, 208]
Teodoreto, 210[282*c*.]
Teón de Esmirna, 76
Tereo, 49
Termópilas, 45
terremoto, 105
Tertuliano, 133*c*.
Teseo, 35, 63, 105, 106, 158, 201[94]
Tesmoforias, 150, 159, 215[418]
Tesmoforion, 132

tesoro, 191; *para* casa del tesoro, *véase thesauros*
Tespias, 45
Thea, 54, 162-164
theama, 129, 157
themis, 64
theoria, 157
Theos/*theos*, 54, 161-164, 179
Thera, 72
thesauros/casa del tesoro, 10, *90*, *91*, 127
Thimme, J., 215[406]
Threptos, 215[422]
thymiateria/θυμιατήρια, 190, 193
thyrsos, 165, 166, 168, 177
tierra, 56, 57, 58, 60, 66, 67, 112, 113, 136, 140, 198[36], 210[281]; diosa de la, 55, 59, 140; el cielo y la, 101, 144, 159, 169
Tifón, 213[367]
Timoteo, 131
tipos primordiales, 18; figuras arquetípicas: Doncella Primordial, 15, 19, 20, 148; habitantes de la tierra, 49; hombre/hombres, 139, 140, 179; imagen/imágenes, 18; Madre Primordial, 20, 158, 215[406]; Niño Primordial, 15, 19, 22; relaciones, 146
Toepffer, J., 199[52], 200[79]
Tolomeos, Tolomeo Lago, 131
toro/becerro, 81, 94, *96*, 167
tortuga, 201[94], 218[475]
totalidad, 20, 21
Tracia/tracios, 49, 52, 112, 164, 207[238]
tragedia, 129, 144
traición a los misterios, 24, 103-105, 125
Travlos, J., 9, 12, 23, 197[2], 205[213]; planos de, *46*, *47*, *91*, *108*, *109*
Tresp, A., 218[489]
Tría, 35, 36, 42
tríada, 11, 152, 163, 177, 180
Trigeo, 187
triglifos y metopas, 94, *96*, 189
trigo, *96*, 124, 125, 135, 44, 192, 198[36], 214[399]
tripolein, 140
Triptólemo, 35, 82, 137, *137*, *138*, 139, *139*, 140-144, *143*, 160, 161, 163, 165, 167, 175, *175*, 177, 179
trono, 58, 74, 163, 169, 201[110]; de Perséfone, 101, 158, 160; de Theos, 162; de Triptólemo, 139, 167, 175; del hierofante, 24, 107, *109*, 111, 112, 205[218v]
trueno, 56, 105, 106, 113
trygetos, 82
turco, período, 35, *72*, 73
tympanon, 168
Tyszkievicz, vaso de, 168

Ulpiano, 211[294]
Uno, 55
ὑπερουράνιος τόπος, 208[244]
uva, 139, 147, 148, 165, 177, 203[161]

vacas/vaquero, 94, 179
Valentiniano, emperador, 37, 40-41
Valerio Flaco, 197[6]
Vecio Agorio Pretextato, 40-41
vegetación, 144, 146
vela, 193
Veleyo Patérculo, 205[209c.]
velo/velado, 79, 81
vendimia, 82, 203[161]
Ventris, M., 200[71], 201[110]
ver/visión, 70, 71, 106, 113, 114-115, 207[241]; *véanse también epopteia; visio beatifica*
verraco, 178
viaje al Hades, 65-67, 74, 159, 177; *véase también* mundo inferior, s. v. descenso al
vid, 84, 142-155, 163, 205[217]
vida, 16, 22, 41, 42-44, 50, 152, 155, 157, 178, 181; después de la muerte, 124, 155
videre Deum, 114
Viento del norte, *véase* Bóreas

vino, 64, 81, 82, 86, 141, 150, 151, 160, 193; jarra(s)/tinaja(s), 139, 159; palabras para el, 148; vasija(s)/recipiente(s), 137, 161, 164, 169, 192
vinum, 148
virgen, 60, 61, 73, 132; pozo de la Virgen, 61
Virgilio, 201[107c], 216[437]
virilidad, merma de la, *véase* emasculación
visio beatifica, 113, 114-119, 123, 128, 144, 156, 157, 177, 181
visión, 24, 25, 37, 43, 67, 70, 71, 87, 103, 104, 105, 113, 114-119, 123, 128, 129, 144, 156, 157, 158, 181, 186, 187, 207[241], 208[244, 248]
visitatio, 157
Vitrubio, 205[207]

Wemale (pueblo primitivo), 15, 17, 22
Widengren, G., 204[197]
Wilamowitz-Moellendorff, U. von, 199[45], 200[67], 208[254, 256], 212[332, 333]
Wolters, P. H. A., 215[423]
Wünsch, R., 198[36]

Yaco, 37, 38, 39, 76, 84, 85, 97, 113, 162, 164-166, 175, *175*
Yale, pintor del lécito de, *100*
Yambe, 62, 64, 65, 86
Yasión/Yasio, 56, 140, 179
yegua, 57

Zagreo, 56, 164
θαλάμαι, 192
Zancani Montuoro, P., 217[454]
Zarmaros/Zarmanochegas, 118, 119
Zeus, 11, 35, 38, 43, 56, 59, 60, 65, 66, 67, 77, 87, 105, 132, 146, 152, 170, 178, 216
zoe, 15, 22, 155
Zósimo, 40-41[c], 199[43]